

85 h. 16.
101 d

Commer

SYSTEM
DER
PHILOSOPHIE.

VON
ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN ST. EDWARD'S COLLEGE, LIVERPOOL.

ZWEITE ABTHEILUNG.

MÜNSTER
NASSE'SCHE VERLAGSHANDLUNG
(FERD. SCHÖNINGH SOHN).

1884.

21

SYSTEM
DER
PHILOSOPHIE.

VON
ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN ST. EDWARD'S COLLEGE, LIVERPOOL.

ZWETTE ABTHEILUNG.

MÜNSTER
NASSE'SCHE VERLAGSHANDLUNG
(FERD. SCHÖNINGH SOHN).

1884.

SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE.

VON

ERNST COMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH

ZWEITE AUFLAGE

MÜNSTER

VERLAG VON WESTFÄLISCHES VERLAGSWESSEN

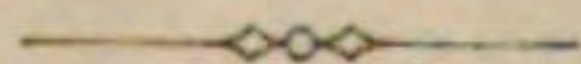
1881

INHALT.

Zweites Buch. Naturphilosophie	Seite
Erstes Capitel. Die naturphilosophische Wissenschaft	5
§ 1. Der Gegenstand der Naturphilosophie	5
§ 2. Die Eigenschaften der Naturphilosophie	7
Zweites Capitel. Das Weltganze	10
§ 1. Die Einheit der Welt	10
§ 2. Die Eigenschaften der Welt	17
§ 3. Der Ursprung der Welt	23
§ 4. Die Dauer der Welt	33
Drittes Capitel. Die Natur der Körper	45
§ 1. Das Werden und Vergehen	45
§ 2. Der Stoff	53
§ 3. Die Wesensform	61
§ 4. Die körperliche Substanz	67
§ 5. Die Eigenschaften der Körper	70
§ 6. Die Thätigkeit der Körper	81
Viertes Capitel. Die Ordnung der Welt	92
§ 1. Die Naturordnung	92
§ 2. Die Naturgesetze	97

Drittes Buch. Psychologie	103
Erstes Capitel. Die psychologische Wissenschaft	107
§ 1. Der Gegenstand der Psychologie	107
§ 2. Die Eigenschaften der Psychologie	111
Zweites Capitel. Das Leben	113
§ 1. Die Lebenserscheinungen	113
§ 2. Das Lebensprincip	118
§ 3. Die Arten des Lebens	125
§ 4. Die Pflanzenseele	128
§ 5. Die Thierseele	134

	Seite
Drittes Capitel. Das Wesen der menschlichen Seele	139
§ 1. Die Einheit der Seele	140
§ 2. Die Substantialität der Seele	144
§ 3. Die Einfachheit der Seele	146
§ 4. Die Geistigkeit der Seele	149
§ 5. Die Belebung des Leibes durch die Seele	152
§ 6. Der Ursprung der Seele	159
§ 7. Die Dauer der Seele	163
 Viertes Capitel. Die niederen Seelenkräfte	 167
§ 1. Das Wesen der Seelenkräfte	167
§ 2. Die Arten der Seelenkräfte	170
§ 3. Die vegetativen Seelenkräfte	176
§ 4. Die Sinne	180
§ 5. Das Begehrungsvermögen	188
§ 6. Die Bewegungskraft	195
 Fünftes Capitel. Die höheren Seelenkräfte	 198
§ 1. Die Natur des Intellects	198
§ 2. Die Ideen	208
§ 3. Der Gegenstand der Erkenntniss	216
§ 4. Die Natur des Willens	225
§ 5. Die Freiheit des Willens	232
 Sechstes Capitel. Das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander	 238
§ 1. Die Ordnung der Seelenkräfte	238
§ 2. Der Zustand der Seele nach dem Tode	244
 Siebentes Capitel. Der reine Geist	 250
§ 1. Das Dasein des reinen Geistes	250
§ 2. Das Wesen des reinen Geistes	253



ZWEITES BUCH.

NATURPHILOSOPHIE.

„Sehnsüchtig zieht entgegen
Natur auf allen Wegen,
Als schöne Braut im Schleier,
Dem Geiste, ihrem Freier.“

Lenau.

NATURPHILOSOPHIE

ZWEITES BUCH.

„Schonheit ist nicht einseitig,
Zu ihr sind alle Wesen,
Die sich in der Natur
Ihm Geben, ihrem Wesen.“

Zur Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntniss gehört das Wissen des Besonderen, welches unter dem Allgemeinen enthalten ist. Ausser der allgemeinen Metaphysik, welche das Sein der Dinge im Allgemeinen zu erkennen versucht, muss daher eine besondere Metaphysik versucht werden, worin die Dinge ihrem besonderen Sein nach erkannt werden. Die besonderen Gegenstände der metaphysischen Wissenschaft sind empirisch in der Wirklichkeit der Dinge gegeben. Auf Grund der Erfahrung unterscheiden wir die körperlichen oder materiellen Dinge, die unkörperlichen Dinge und das absolute Sein. Darnach ergeben sich die drei Theile der besonderen Metaphysik, nämlich Naturphilosophie, Psychologie und philosophische Theologie, gemäss der auf Erfahrung ruhenden und abstractiv fortschreitenden Erkenntniss des besonderen Seienden.

Die Naturphilosophie betrachtet das materielle Sein, d. h. die Körperwelt, zunächst in seiner Gesamtheit, untersucht ferner das eigentliche Wesen der Körper und erforscht endlich das Thätigsein der Körper, woraus die thatsächliche Ordnung der Welt hervorgeht. Das zweite Buch zerfällt daher in vier Capitel; 1. die naturphilosophische Wissenschaft, 2. das Weltganze, 3. das Wesen der Körper, 4. die Ordnung der Welt.

Nur Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntnis gehört das Wissen des Besonderen, welches unter dem Allgemeinen enthalten ist. Ausser der allgemeinen Metaphysik, welche das Sein der Dinge im Allgemeinen zu erkennen versucht, muss daher eine besondere Metaphysik versucht werden, worin die Dinge ihrem besondern Sein nach erkannt werden. Die besondern Gegenstände der metaphysischen Wissenschaft sind empirisch in der Wirklichkeit der Dinge gegeben. Auf Grund der Erfahrung unterscheiden wir die körperlichen oder materiellen Dinge, die unkörperlichen Dinge und das absolute Sein. Darnach ergeben sich die drei Theile der besondern Metaphysik, nämlich Naturphilosophie, Psychologie und philosophische Theologie, gemäss der auf Erfahrung ruhenden und abstractiv fortschreitenden Erkenntnis des besondern Seienden.

Die Naturphilosophie betrachtet das materielle Sein, d. h. die Körperwelt, zunächst in seiner Gesamtheit, untersucht ferner das eigentliche Wesen der Körper und erforscht endlich das Thätigsein der Körper, woraus die tatsächliche Ordnung der Welt hervorgeht. Das zweite Buch zerfällt daher in vier Capitel; 1. die naturphilosophische Wissenschaft, 2. das Weltganze, 3. das Wesen der Körper, 4. die Ordnung der Welt.

Erstes Capitel.

Die naturphilosophische Wissenschaft.

„Ὁ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος.“
„Διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσι
τὰς ἀρχάς.“

Arist. Ethic. 6, 11.

„Ἀριστοτέλης τῆς φύσεως γραμματεὺς τὸν κάλαμον
ἀποβρέχων εἰς νοῦν.“

Suidas.

Die Bedeutung der Naturphilosophie als einer Wissenschaft ergibt sich aus der Bestimmung ihres besonderen Gegenstandes. Daraus folgt weiter der besondere Gesichtspunct ihrer Betrachtung, wodurch sie sich von anderen Wissenschaften unterscheidet und besondere Eigenschaften gewinnt. Das erste Capitel enthält daher zwei Paragraphen: 1. der Gegenstand der Naturphilosophie, 2. die Eigenschaften der Naturphilosophie.

§ 1. Der Gegenstand der Naturphilosophie.

1. Mit dem Worte Natur bezeichnen wir im gemeinen Sprachgebrauch die Gesammtheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Der Wortableitung nach bedeutet Natur zugleich das Princip jener Dinge, dasjenige nämlich, woraus alle sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen entstehen. Die Naturphilosophie ist daher eine Anwendung der allgemeinen philosophischen Wahrheiten auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Sie entnimmt die Gegenstände ihrer Betrachtung aus der Erfahrung und schliesst nichts davon aus, was irgendwie eine sinnfällige Realität hat. Dieses ganze Gebiet liefert das Material für die Naturphilosophie. Dagegen beschäftigt sie sich nicht mit solchen Gegenständen, welche wir nicht mehr durch unsere Sinne wahrnehmen können und deshalb als übersinnliche oder unkörperliche Dinge bezeichnen. Die Naturphilosophie betrachtet aber die Gegenstände, welche das Material ihrer Erkenntniss bilden, unter dem allgemeinen Gesichtspunct des Seins. Ihr besonderes und eigenthümliches Object ist daher das Sein aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Das, was unsere Sinne an den körperlichen Dingen wahrnehmen, sind gewisse Erscheinungen, die

der Veränderung unterworfen sind. Der eigentliche Gegenstand der Naturphilosophie ist daher das Sein der veränderlichen körperlichen Dinge oder das Sein der sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen selbst.

2. Die Naturphilosophie ist eine wahre Wissenschaft, denn sie versucht, ihren Gegenstand aus den Principien und Ursachen desselben zu erkennen. Sie muss daher, ebenso wie jede andere wahre Wissenschaft, ausser den direct sinnlich wahrnehmbaren Dingen, auch diejenigen wirklichen Factoren betrachten, welche der Verstand allein in den körperlichen Dingen als ein Princip derselben erkennt, selbst wenn dieses Princip an sich nicht mehr in die sinnliche Erfahrung fällt. Als Wissenschaft ist die Naturphilosophie eine sichere oder gewisse und ferner eine einleuchtende Erkenntniss. Nur wenn sie solche Resultate erzielt, kann sie ihren wissenschaftlichen Character behaupten. Blosser Wahrscheinlichkeit kann ihr nicht genügen. Wenn daher auch, wegen mangelnden Materiales, eine Reihe von ungewissen und nur mehr oder minder wahrscheinlichen Anschauungen vorkommen, so muss dennoch etwas durchaus als gewiss sich ergeben. Dies ist schon deshalb zu erwarten, weil solche Resultate schon in den Naturwissenschaften und in der Mathematik vorliegen, worauf die Naturphilosophie die ebenfalls als gewiss nachgewiesenen Resultate der allgemeinen Metaphysik anzuwenden hat. Die Naturphilosophie ist ferner eine rein speculative Wissenschaft; denn ihr besonderer Gegenstand ist ihr in der Wirklichkeit fertig gegeben und wird nicht erst von ihr in der Wirklichkeit geschaffen, und ihr Zweck ist einzig die Erkenntniss ihres Gegenstandes, indem die weitere Anwendung dieser Erkenntniss anderen Wissenschaften überlassen bleibt. Die Naturphilosophie ist weiter eine metaphysische Wissenschaft, denn sie steht auf dem dritten und letzten Standpunct des wissenschaftlichen abstractiven Erkennens, indem sie die Erscheinungen der körperlichen Dinge nur als ein eigenthümliches Seiendes, also unter dem Gesichtspunct des Seins betrachtet. Dazu muss sie ihren Gegenstand aus seinen letzten Gründen zu erkennen versuchen; denn das Sein als solches ist der allgemeinste Begriff und der letzte, zu welchem wir bei der Analysis unserer Gedanken vordringen. Die Naturphilosophie ist demnach eine rein metaphysische Wissenschaft und nur ein besonderer Theil der Metaphysik.

3. Von den Naturwissenschaften unterscheidet sich die Naturphilosophie dadurch, dass die ersteren die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen nur aus ihren besonderen naturwissenschaftlichen Gründen erklären, während die Naturphilosophie sowohl jene Erscheinungen wie auch ihre naturwissenschaftlichen Gründe weiter aus den letzten und höchsten Ursachen zu erklären hat. Für die naturwissenschaftliche Erkenntniss genügt z. B. die Ableitung aller sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen aus der Bewegung im engeren Sinne dieses Wortes, nämlich aus der Ortsbewegung der körperlichen oder materiellen Dinge.

Die Naturphilosophie dagegen untersucht die Thatsache der Bewegung selbst und versucht, dieselbe als etwas, was wirklich ist, insofern ihm ein Sein zugesprochen werden muss, aus den allgemeinsten Seinsprincipien zu begründen. Von den mathematischen Wissenschaften unterscheidet sich die Naturphilosophie dadurch, dass jene nur die wissenschaftliche Erklärung der Raum- und Zahlenverhältnisse der körperlichen Dinge aus den letzten Gesetzen der Quantität herleiten, während die Naturphilosophie die Raum- und Zahlenverhältnisse der Körper dem Sein nach entwickelt und somit nach dem Grunde der Quantität selber forscht. Kant sagt schon: „der Mathematiker gäbe gern seine ganze Wissenschaft dahin um die Auflösung der Frage, ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, denn die Mathematik könne ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen.“ (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre II. Th. 2. Abth. 2. B. 2. Hauptst. 3. Absch.) Von den übrigen Theilen der metaphysischen Wissenschaft unterscheidet sich die Naturphilosophie dadurch, dass sie sich auf die körperlichen Dinge beschränkt und somit nur die Seinsabhängigkeit derselben betrachtet, nicht aber dasjenige Seiende, wovon diese Abhängigkeit bewirkt ist. Die Naturphilosophie setzt daher ihr Material, wie es die Erfahrung der Wirklichkeit darbietet, voraus. Die Realität desselben ist schon durch die Naturwissenschaften gegen die Skepsis geschützt, braucht daher von der Naturphilosophie nicht erst bewiesen zu werden: denn die Erfahrung, womit die Naturwissenschaften ihre Erkenntniss beginnen, ist die Grundlage jeder wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt, und ohne sie ist jeder Erkenntnissversuch unmöglich. Auf der Erfahrung ruht unsere Sicherheit von der Existenz der körperlichen Dinge: eine grössere Sicherheit können wir weder erreichen noch verlangen, denn sie ist gerade so gross wie die Gewissheit unseres Selbstbewusstseins. Wer die Existenz der Welt zu Anfang der Naturphilosophie erst beweisen will, muss ebensogut seine eigene Existenz als Mensch beweisen: und sowenig er Lust hat, diesen Beweis in eigener Sache anzutreten, ebenso wenig wird er auch den anderen verlangen. Die Naturphilosophie wendet also nur die Gesetze der allgemeinen Metaphysik auf das gegebene Material an, dessen Existenz über allen Zweifel feststeht: ihre Methode ist daher keine andere als die metaphysische.

§ 2. Die Eigenschaften der Naturphilosophie.

1. Als ein Zweig der Metaphysik besitzt die Naturphilosophie alle Eigenschaften der metaphysischen Wissenschaft. Sie ist demnach die höchste wissenschaftliche Erkenntniss der Natur, indem sie nicht wie die Naturwissenschaften bloß einzelne Seiten ihres Gegenstandes erfasst, sondern die ganze Seinsfülle der Körperwelt nach ihrer Seinsvollendung

und Seinsintensität zu erkennen versucht. Ueber sie hinaus gibt es gar keine höhere menschliche Erkenntniss der Natur. Was darüber hinaus geht, könnte nur eine intuitive Erkenntniss, d. h. ein geistiges Schauen der Naturdinge ohne alles Folgern sein, und eine solche Erkenntnissweise ist erfahrungsmässig dem Menschen nicht gegeben. Daher würde auch jede Naturphilosophie von vornherein unmöglich sein, welche eine intuitive Erkenntniss der Naturkräfte verheissen wollte. Die naturphilosophische Erkenntniss ist ferner auch die gewisseste, die wir von der Natur erlangen können; eben weil jenes Wissen der Art nach das höchste Erkennen ist, dessen Gegenstand das von allem Stoffe befreite und unabhängige Allgemeine ist, was der Verstand allein in den körperlichen und von dem Stoffe abhängigen Dingen wahrzunehmen im Stande ist. Allerdings sind diese wirklichen Resultate der Naturphilosophie wenig zahlreich im Vergleich mit den sichern Resultaten der Naturwissenschaften. Darin ist aber die Naturphilosophie den niederen Wissenschaften überlegen, dass ihre Resultate grössere Allgemeinheit, grössere Gewissheit und tiefere Wahrheit besitzen. Während die Resultate der Naturwissenschaften oft nur hypothetischen Werth haben, indem sie auf der Voraussetzung von unbewiesenen Thatsachen ruhen, beschränkt sich die Naturphilosophie auf wenigere, aber allgemein gültige absolute Wahrheiten, die keiner Hypothese bedürfen und keiner solchen entstammen. Die Naturphilosophie ist ferner eine ursächliche Erkenntniss und zwar eine solche aus den letzten Ursachen. Von den Naturwissenschaften und der Mathematik entlehnt sie ihr schon zubereitetes Material: nämlich die Thatsachen der Erfahrung und desjenigen wissenschaftlichen Erkenntnissgrades, der jenen niederen Wissenschaften eigenthümlich ist. Sie muss daher die wirklichen Resultate dieser letzteren annehmen und voraussetzen, sofern dieselben sicher sind, d. h. sofern sie Thatsachen oder thatsächliche Wahrheit enthalten. An die besonderen naturwissenschaftlichen und mathematischen Erklärungsversuche ist dagegen die Naturphilosophie nicht mehr gebunden; denn diese Versuche sind nicht mehr Thatsachen und Wahrheiten, sondern nur Voraussetzungen oder Annahmen und Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten der Erklärung. Wenn z. B. die Naturwissenschaften Kräfte als Symbole für noch unbekannte Ursachen aufstellt, so hat die Naturphilosophie nur die Kräfteäusserungen, so weit sie thatsächlich da sind, anzunehmen, während es ihre Pflicht ist, überall das Symbol zu entfernen und dafür die Wirklichkeit einzusetzen. Endlich ist die Naturphilosophie, wegen der Art ihres Erkennens, schwieriger als die Naturwissenschaften und die Mathematik, und darum auch weniger betrieben. Die anderen genannten Wissenschaften laufen ihr oft den Vorsprung ab, wenigstens hat es diesen Anschein: denn während ihre Entdecker endlos von Thatsache zu Thatsache eilen und dieselben der hypothetisch aufgestellten Rechnung unterwerfen, muss der Naturphilosoph warten, bis sie ein fehlendes

Glied in der Reihe der Factoren aufgefunden, und bis sie statt der Hypothesen endlich Gewissheit erhalten haben. Der Naturphilosoph kann also einerseits noch nicht alle Fragen lösen, die er sich aufwirft. Andererseits ist er aber glücklicher Weise nicht sklavisch von den Wissenschaften der beiden niederen Classen abhängig und nicht allein auf sie gewiesen: denn schon aus dem, was die gewöhnliche Erfahrung dem Verstande als Material zuführt, lassen sich weitgreifende allgemeine Resultate gewinnen. Darum brauchen wir nicht erst auf die Vollendung der anderen Wissenschaften zu harren, sondern können mit Fug und Recht schon jetzt die Naturphilosophie wissenschaftlich betreiben; und ebenso dürfen wir von der Tradition in der Geschichte der Philosophie auch für die Naturphilosophie eine Hülfe erwarten, soweit eben die alten Philosophen der Erfahrung folgend einfache und von allen beobachtete Thatsachen der Natur philosophisch betrachtet haben. Daher können wir aber auch annehmen, dass es eine unveränderliche Naturphilosophie geben muss, ebenso wie ihre sicheren Resultate unumstösslich sind: sonst wäre sie nicht die höchste, sicherste, allgemeinste ursächliche Erkenntniss der Natur.

2. Der Nutzen der Naturphilosophie ergibt sich klar aus ihrem Charakter. Als Theil der Metaphysik gehört sie nothwendig dazu, um die metaphysische Wissenschaft vollständig und vollkommen zu machen. Für die Psychologie und die übrigen philosophischen Wissenschaften ist sie eine nothwendige ergänzende Voraussetzung. Für das philosophische Denken selbst und für jedes philosophische System ist die Naturphilosophie der beste Prüfstein: denn der Fortschritt der Naturwissenschaften und der Mathematik hat uns eine so grosse Menge von Daten in die Hand gegeben, dass wir an ihnen eine philosophische Theorie auf ihre Allgemeinheit hin am besten prüfen können. Jede naturphilosophische Theorie, welche mit festen Thatsachen in Widerspruch tritt, ist daher von vorne herein als lügnerisch zu verwerfen. Aus der Naturphilosophie selbst werden aber die niederen Wissenschaften grössere Sicherheit und Allgemeinheit schöpfen; und so wird sie in ihren Folgen dazu dienen, die Herrschaft des Menschen über die blinden Kräfte der Natur zu erweitern und ihn selbst in seinem Leben vollkommener zu machen, indem sie ihm Weisheit, Macht und Lust erwirbt.

„Quorsum igitur nos, corporibus circum undique septi,

Materiae decus et formam externumque nitorem

Miramur tantum, summoque in cortice rerum

Ludimus? Internam cur non penetramus in aedem

Naturae atque adytis immitti poscimus ipsis?

Quam pulcrum est in principiis, in origine rerum

Defixisse oculos et nobile mentis acumen:

Pervolat huc sapiens, nugae sunt cetera vulgi.“

(De Polignac, *Anti-Lucretius*.)

Gleich in der Reihe der Factoren aufgefunden, und die sie statt der Hypothesen endlich Gewissheit erhalten haben. Der Naturphilosoph kann also rühmlich noch nicht alle Fragen lösen, die er sich aufwirft. Andererseits ist er aber glücklicher Weise nicht sklavisch von den Wissenschaften der beiden niederen Classen abhängig und nicht allein auf sie angewiesen; denn schon aus dem, was die gewöhnliche Erfahrung dem Verstande als Material darbietet, läßt sich weitreichende allgemeine Resultate gewinnen. Darum können wir nicht erst auf die Vollen- der anderen Wissenschaften warten, sondern können mit Fug und Recht schon jetzt die Naturphilosophie wissenschaftlich betreiben; und eben die Geschichte der Philosophie erwarten, soweit eben die

Zweites Capitel.

Das Weltganze.

„Omnes naturas natura ipsa cohibet et continet.“

Cicero, de nat. deor. 2, 13.

„Scala naturae . . . nobis manifesta est ad sensum, et nullus potest dubitare, an creaturae ordinatae . . . sint et existant, quia hoc per se manifestissimum.“

Raymundus de Sabunde, Theol. naturalis tit. 1.

Die Naturphilosophie betrachtet zunächst das Weltganze sowohl an sich wie in Bezug auf seine Eigenschaften. Darauf folgt die Frage nach der Existenz der Welt, nämlich nach ihrem Ursprung und ihrer Dauer. Das zweite Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. die Einheit der Welt, 2. die Eigenschaften der Welt, 3. der Ursprung der Welt, 4. die Dauer der Welt.

§ 1. Die Einheit der Welt.

1. Die für uns sinnlich wahrnehmbaren Dinge werden in ihrer Gesamtheit, wie sie empirisch zusammen erscheinen, Welt oder Kosmos genannt. Der Ausdruck Welt wird von werolt abgeleitet, welches als werolt, bei Ottfried worolt und englisch world, mittelhochdeutsch werlde, erscheint und auf die Wurzel vir, gothisch vair, hinweist, die wir z. B. in den Worten Wergeld und Werwolf wiederfinden. Welt bedeutet also ursprünglich das Zeitalter der Männer, d. h. die Dauer des Menschengeschlechts. Im Muspilli, welches dem neunten Jahrhundert entstammt, werden die Philosophen oder Weltweisen „die weroltrechtwison“ genannt, d. h. diejenigen, welche wahres Wissen von dem Alter der Menschen besitzen. Den Ausdruck Kosmos brauchte schon Pythagoras für das Weltall, in welchem er eine mathematische Ordnung erkannte. Kosmos bedeutet Schmuck; in jedem Schmucke finden wir aber den Begriff der für das Auge sichtbaren Schönheit, die wir früher als splendor ordinis beschrieben haben. (I, 98.) Im Schmucke also erkennen wir eine Ordnung, und so wird das Wort Kosmos auf die Ordnung des Weltalls angewandt. Damit stimmt auch der lateinische Ausdruck für die Welt; denn mundus bedeutet ursprünglich das, was glänzend ist: somit besagen mundus und Kosmos dasselbe. Weniger poetisch, aber schon philosophisch abstrahirt ist die Bedeutung von Universum, welches

Wort aber auch die Einheit einer Vielheit ausdrückt und somit eine Ordnung bezeichnet, wie schon die älteren Etymologen *universum* als *unum versus alia* erklärten.

2. Unter dem Worte Welt verstehen wir hier, nach der jetzt gewöhnlichen Bedeutung desselben, alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Als gewiss setzen wir voraus, dass solche Dinge wirklich existiren. Ob dabei die sinnfällige Erscheinung, die auch ein Ding genannt werden muss, das Letzte und Einzige ist, muss sich später zeigen. Allein dass es solche Erscheinungen wirklich gibt, steht fest. Wir fragen nicht nach Beweisen dafür, dass die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsdinge da sind, sondern nur für dass, was sie sind. Die blosse Existenz der Welt ist der Ausgangspunct und die Veranlassung unseres Philosophirens; wenn wir daran zweifelten, so hätten wir kein Mittel, den Zweifel zu lösen, denn wir müssten consequent an jedem Mittel und selbst an unserer eigenen Existenz zweifeln, und somit würden wir gar nicht in der Lage sein, Naturphilosophie zu treiben. Die Weltdinge sind diejenigen, welche wir mit unseren Sinnen wahrnehmen. Worin der Vorgang der Wahrnehmung besteht, mag noch unentschieden bleiben: so viel ist vorab sicher, dass erfahrungsmässig eine Veränderung unserer körperlichen Organe dabei stattfindet, also irgend eine locale Bewegung in uns vor sich geht. Aus der Verschiedenheit dieser Bewegung erklären wir uns erfahrungsmässig die Verschiedenheit der Bewegungsursachen. Jedenfalls können wir nicht wahrnehmen, ohne vorauszusetzen, dass es eine Bewegung gibt; und weil alle Wahrnehmung durch die Sinne immer auf Bewegung beruht, so können wir das Dasein der Bewegung gar nicht beweisen, denn in einem solchen Beweise wäre die Voraussetzung der Bewegung nothwendig, um ihn zu führen, weil er doch nur durch Wahrnehmung geführt werden könnte. Weil aber die Thatsache, dass wir sinnlich wahrnehmen, durch die Thatsache unserer Existenz sicher gestellt oder vielmehr darin enthalten ist, so müssen wir auch die Thatsache der Bewegung darin versichert finden und haben kein Recht, einen Beweiss dafür zu verlangen, dass es Bewegung gibt, sondern nur zu fragen, was sie ist. Die Naturwissenschaften, welche alle Veränderungen der Körperwelt aus Bewegung zu erklären versuchen, bürgen uns ebenfalls für die Gewissheit der Thatsache, dass es wirklich Bewegung in der Welt gibt, wenn es überhaupt Körper gibt. Die Existenz der Erscheinungsdinge und ihrer Bewegung, soweit unsere sinnliche Wahrnehmung reicht, sind daher zwei feste Thatsachen, mit denen wir die Naturphilosophie zu beginnen haben.

3. In den Bewegungserscheinungen der Welt besteht thatsächlich ein Zusammenhang oder eine Einheit, und diese Einheit der Erscheinungen bildet eine gewisse Ordnung. Die Welt besitzt daher eine Einheit der Ordnung. Diese Einheit ergibt sich aus zwei Gründen, die wir der Erfahrung entnehmen. Erstlich findet eine Hinordnung unter

den Theilen der Welt auf einander statt. Die naturwissenschaftliche Beobachtung hat diesen Zusammenhang der Welttheile in zwei Gesetzen ausgesprochen: in dem Gesetz von der Umsetzung der Kräfte und in dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Was Kraft selbst ist, darüber erfahren wir freilich durch jene beiden sogenannten Gesetze noch nichts. Allein soviel kann die Naturphilosophie mit Sicherheit aus den naturwissenschaftlichen Beobachtungen entnehmen, — soweit nämlich jene beiden Gesetze wirklich gültig sind —, dass die Kräfteäusserungen der einzelnen Theile der Welt untereinander in einem Zusammenhang stehen. Ohne weiter nach dem Wesen der Kräfte zu fragen, so folgt sofort, dass die Ursachen jener Kräfteäusserungen, also die realen körperlichen Dinge oder die realen Theile der Welt, ebenfalls in einer solchen Ordnung unter einander stehen, welche durch die genannten Gesetzformeln angezeigt wird. Von Seiten der Naturwissenschaften wird daher die Einheit der Welt garantirt, soweit sie das vermögen. Wir können indess schon auf Grund allgemeiner Erfahrung dasselbe behaupten, ohne die Hülfe irgend einer besonderen Wissenschaft in Anspruch nehmen zu müssen. Wir selbst bedienen uns der Hände, und diese dienen uns als Werkzeug, womit wir uns alle anderen Werkzeuge bereiten. Die Thatsachen der Ernährung, die Benutzung von Feuer u. s. w. beweisen, dass die Menschen, Thiere, Pflanzen, Steine u. s. w. in ihrer Thätigkeit eine gegenseitige Hinordnung zu einander haben; denn eines dient dem Nutzen des anderen, sei es zur Erhaltung des Seins, sowohl der Gattung wie des Einzeldinges, sei es zur Vollendung dieses Seins. Auch eine solche Ordnung des gegenseitigen Nutzens erkennen die Naturwissenschaften zwischen den einzelnen Theilen der Welt an und weisen ihn im Einzelnen nach. (Th. 1. 11. 3.) Diese Ordnung ist also eine Einheit der vielen Theile der Welt. Soweit wir die Ordnung beobachten und denkend erfassen, gibt sie uns ein Recht, sie auch in den noch nicht beobachteten Theilen der Welt vorauszusetzen. Wir sind ausgegangen von den Dingen, welche sinnlich wahrnehmbar sind. Derart sind aber nur solche Gegenstände, welche unseren körperlichen Organen entsprechen, also unserem Körper in irgend einer Weise gleichartig sind. Ebenso wie unser Körper materiell genannt wird, so müssen daher auch alle Theile der Welt, von denen hier die Rede ist, materiell sein. Allen materiellen Dingen kommt aber erfahrungsmässig irgend eine Quantität oder Ausgedehntheit und eine räumliche Beziehung zu. Wir schliessen daher, dass das materielle Weltganze eine Ausdehnung hat und einen Raum einnimmt. Ein zweiter Grund für die Annahme der Welteinheit liegt in der Erfahrung, dass die verschiedenen Arten der körperlichen Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, stufenmässig geordnet erscheinen, oder mit anderen Worten, dass die Sinnesvollkommenheit und die Vollkommenheit des Thätigseins in der ganzen beobachteten Reihe körperlicher Dinge Gradunterschiede aufweist. (Th. 1. 47. 2.) Diese Erfahrung

hat man in dem Gesetze der Continuität verallgemeinert. Dieses Gesetz hat aber auch oft eine falsche Deutung erhalten. Man hat nämlich zwischen jedem Paar von Gegensätzen eine mittlere Gattung finden wollen, worin die beiden entgegengesetzten Classen von Dingen identificirt würden. So sollte z. B. die einfache Substanz die Identität der körperlichen und geistigen Substanz sein. Allein wir können eine Gattung oder Art nicht denken, welche aus entgegengesetzten Eigenthümlichkeiten besteht. Zwei Arten derselben Gattung haben das Allgemeine des Gattungsbegriffes allerdings gemein, unterscheiden sich aber durch Besonderheiten, welche zu dem Gattungsbegriffe wirklich hinzukommen. Wäre aber eine mittlere Art möglich, so müsste dieselbe entweder die zwei sich gegenseitig von ein und demselben Subject ausschliessenden Unterschiede wirklich enthalten, oder es käme eine neue und dritte, aber keine mittlere Art zu Stande. Wenn die Continuität in diesem Sinne wirklich Geltung hätte, so müssten auch solche Uebergangssachen überall wirklich vorkommen, z. B. ein Thier-Mensch, der sowohl die Natur der vernunftlosen Thiere wie des mit Vernunft begabten Menschen in sich vereinigte. Wir müssen ferner das Gesetz der Continuität, welches hier als eine allgemeine metaphysische Wahrheit behauptet wird, von den Fällen rein mathematischer Continuität unterscheiden. Letztere kommt nur in quantitativen Grössen vor; diese sind aber für die metaphysische Betrachtung nicht die körperlichen Dinge selbst, sondern nur Erscheinungen oder neue accidentelle Seinsweisen des substantialen Seins. Soweit also auch mathematische Continuität in den körperlichen Dingen wirklich nachgewiesen wird, sowenig folgt daraus die metaphysische Continuität der körperlichen Dinge als solcher. Die rein mathematisch erfasste Continuität ist selbst in vielen Fällen nur eine Hypothese, oder eine wahrscheinliche Verallgemeinerung, die deshalb nicht einmal in ihrem eigenen Gebiete dazu berechtigt, alle wesentlichen Unterschiede für quantitativ zu erachten. (Vgl. Jevons, Principles of science, chap. XXVII p. 615 sqq.) Die Bedeutung der Continuität liegt innerhalb des Gebietes derjenigen physikalischen Gesetze, welche unzweifelhaft aus der Bewegung entspringen. Darüber hinaus erstreckt sich die Continuität nicht. Im metaphysischen Sinne können wir unter Continuität nur den stetigen Unterschied der Seinsvollkommenheit verstehen, welche sich in den einzelnen Theilen der Welt thatsächlich findet. Wir finden z. B. unter den Protozoa gewisse Schwämme, und ebenso unter den Coelenterates gewisse Ordnungen, welche den rein pflanzlichen Erscheinungen am nächsten kommen, während einige Algen und Fungi die geringsten Unterschiede von rein mineralischen Erscheinungen aufweisen. (Vgl. Th. in Arist. de Anima, a. 7. Harper, Metaphysics II, 744.) Diese Continuität kann nur auf dem Boden der Erfahrung erkannt werden, also nur durch ein Schlussverfahren a posteriori, soweit die Thatsachen reichen: nie darf sie aber apriorisch als ein höchstes Weltgesetz auf-

gestellt werden, weil die Kenntniss der Erfahrung keinen einzigen Grund dafür gefunden hat. Continuität als ein Gradunterschied der Seinsvollkommenheiten, oder genauer als ein Unterschied der Seinsvollkommenheiten, den wir so auffassen, wie wir Gradunterschiede von Grössen vorzustellen pflegen, bedeutet also nur eine durchgehende Ordnung der verschiedenen Gattungen und Arten. Dasjenige, was in der höchsten Gattung das Letzte oder Niedrigste ist, kommt demjenigen nahe, was in der niederen Gattung das Höchste ist. (Th. c. gent. 2, 68; in lib. de causis lect. 4 u. 30.) Der wesentliche Unterschied der Arten, der sich auf die wesentlichen Qualitäten der wirklichen Dinge gründet, wird dadurch nicht aufgehoben. Die wesentlichen Qualitäten aber lernen wir nur aus der Erfahrung, und zwar zunächst durch die Sinne, oder um die Sache gleich ganz zu erledigen, durch die von unserem Bewusstsein als von einander durchaus verschieden wahrgenommene Sensationen, über die wir zu reflectiren vermögen.

4. Die Einheit der Welt ist daher nur eine Einheit der Ordnung, also eine accidentelle, nicht aber eine Einheit an sich. Also kann die Welt als Ganzes auch nicht als ein einheitliches Wesen aufgefasst werden: sie ist daher keine Substanz. Allerdings ist die Materialität oder Körperlichkeit der Dinge etwas, was allen Theilen der Welt, soweit sie nämlich sinnlich wahrnehmbar wird, gemeinsam ist. Diese Materialität legen wir allen Theilen der Welt auf Grund der Erfahrung bei, insofern wir Ausdehnung und Räumlichkeit an allen Körpern vorfinden. Allein diese Gemeinschaftlichkeit der Eigenschaften lässt uns höchstens auf ein gemeinsames reales Princip schliessen, aus welchem alle erfahrungsmässigen Beziehungen der Körperlichkeit und Räumlichkeit entspringen. Daher kann die Einheit der Erfahrungswelt auch nur soweit reichen, als die metaphysische Bedeutung eines solchen Principes es gestattet; wir können daher, wenn wir jenes Princip als ein Seinselement der körperlichen Dinge auffassen, die Einheit der Welt als eine natürliche gelten lassen, müssen sie dann aber durchaus im Sinne des Seinselementes verstehen und nicht eine einzige fertige Substanz aus der Einheit eines besonderen Seinselementes der körperlichen Substanzen folgern. Nur zur Sicherheit sei dabei besonders bemerkt, dass wir, wenn wir von Seinselementen sprechen, die metaphysische, nicht aber die physikalische oder chemische oder auch mathematische Zusammensetzung meinen. Die Annahme, dass die Welt ein specifisch einheitliches Wesen sei, ist metaphysisch unmöglich, weil sie zu falschen Folgerungen führt. 1) Wäre die Welt ein specifisch einheitliches Wesen, so müsste sie entweder eine Substanz oder nur ein Accidenz sein. Ersteren Falles wären alle als Accidenzen an ihr wahrgenommenen Erscheinungen nicht real, sondern nur ein Schein, d. h. nur subjectiv in uns, weil ein und dieselbe Substanz nicht gleichzeitig entgegengesetzte Accidenzen haben kann, die sich gegenseitig ausschliessen

würden: und das müsste sicher der Fall sein in Bezug auf die Qualitäten. Im zweiten Falle gäbe es aber gar keinen Träger der Accidenzen, worin diese letzteren ihr Sein hätten, und die Realität des Welterscheinungen wäre wiederum in Frage gestellt. 2) Wäre die Welt eine einzige Substanz, so müssten die materiellen und die nicht materiellen Dinge ihrer Substanz nach identisch sein. Geist und Materie wären demnach, soweit sie beide reale Dinge sind oder sein können, identisch; und die durch Erfahrung wenigstens begründete Scheinrealität ihrer Unterschiede wäre nicht wahr, und jedes Wissen als ein sicheres Erkennen der Dinge müsste damit aufhören. Aber auch direct lässt sich dasselbe beweisen. Wir haben die wirklichen Dinge zu erklären und müssen dabei von der Erfahrung ausgehen, nicht aber apriorisch die Welt uns zurecht construiren. Aus der Erfahrung haben wir den Begriff einer vollständigen Substanz gewonnen (I, 124.). Diesen Begriff haben wir auf das Weltganze anzuwenden und zu sehen, ob sich beide decken. Vollständig ist eine Substanz im Sinne der Substantialität nur als diejenige Substanz, welche aus sich selbst alle ihr eigenthümlich zukommenden specifischen Thätigkeiten verrichten kann, so dass sie selbst für den Kreis jener bestimmten Thätigkeiten das Princip ist, welches thätig ist. In diesem Sinne kann die Welt als Ganzes nicht Substanz sein: denn unter Welt verstehen wir zunächst nur die Gesammtheit der körperlichen Dinge; die Erfahrung zwingt aber zur Annahme von Kräfteursachen in jenen Dingen, welche aus körperlichen Principien gar nicht erklärbar sind, wie im Einzelnen später zu zeigen ist. Sonach ist das Princip der Materialität, worin die Einheit des Weltganzen in dieser Bedeutung des Wortes Welt zu suchen ist, nicht das einzige Princip der in der Welt als Erscheinungen wahrgenommenen Thätigkeit. Vollständig heisst dagegen eine Substanz mit Rücksicht auf ihre besondere der Art nach bestimmte und begrenzte Wesenheit, wenn ihr Begriff sowohl das Sein in etwas anderem als Seinssubject ausschliesst, als auch das Verbundensein mit einem anderen Subject zu einer der Art nach bestimmten einheitlichen Wesenheit geradezu verneint. Auch in diesem Sinne ist das Weltganze nicht eine vollständige Substanz, weil die Wesensbesonderheit der körperlichen Dinge nicht von dem ihnen allen gemeinsamen materiellen Princip herrühren kann, und weil ferner die Materialität als solche überhaupt kein vollständiges Wesensprincip bildet. Endlich kann aber das Weltganze überhaupt nicht als Substanz gefasst werden; denn der Begriff der Substanz ist im Gegensatz zum Accidenz erfahrungsmässig aus den Welttheilen erst zu entnehmen und setzt somit den erfahrungsmässigen Unterschied derselben voraus. Der Substanzbegriff gilt daher nur innerhalb der Welt für Theile derselben kann aber nicht über dieselben hinaus so verallgemeinert werden, um das Weltganze einzuschliessen. Sobald man ihn so verallgemeinert, verliert er durchaus seine philosophische Bedeutung und seine Gültigkeit

für die darnach benannten einzelnen Arten der körperlichen Substanzen. Es bleibt also nur übrig, einen neuen Begriff für die letzteren zu erfinden, der trotz des neuen Namens, den man ihm beilegen würde, wiederum das bezeichnen müsste, was der alte innerweltliche Substanzbegriff besagt hatte, von welchem aber die Welt als eine Einheit in jedem Falle auszuschliessen ist. Die Welt ist also in keiner Rücksicht eine einheitliche Substanz, ihre Einheit ist keine substantiale. Die Ausführlichkeit, womit diese Frage erörtert ist, muss darum entschuldigt werden, weil dadurch die pantheistische Weltauffassung ein für alle Mal widerlegt ist, welche eben metaphysisch unmöglich und nur phantastisch, aber nicht philosophisch ist. Unser Beweis ruht einfach auf der Erfahrungsthatsache von der wesentlichen Verschiedenheit einzelner Welttheile; und diese Verschiedenheit behaupten wir so weit, als wir sie sinnlich wahrnehmen und durch die Naturwissenschaften denkend bestätigen. Vielleicht dürfte noch einem möglichen Einwand vorzubeugen sein, der gerade aus der naturwissenschaftlichen Auffassung entspringen könnte. Nach der letzteren sucht man alle Erscheinungen als Bewegung zu erklären. Die Bewegung selbst ist aber, selbst wenn wir ihr Wesen nicht ergründen könnten, sicher nicht das Wesen der körperlichen Dinge und nicht ihre Materialität selbst. Andererseits leugnet auch die Naturwissenschaft niemals die Verschiedenheit der Bewegung, d. h. philosophisch gesprochen, ihre Arten. Diese letzteren bleiben also auch in der genannten naturwissenschaftlichen Annahme als reale von einander verschiedene Bewegungsweisen bestehen: und auf diese Thatsache gründet sich unser Beweis, dem wir deshalb wenigstens die Genauigkeit der exacten Wissenschaften zusprechen dürfen.

5. Die Welt ist keine einheitliche Substanz, also kann sie auch kein Individuum sein und folgerichtig auch keine Hypostase (I, 128). Daher kann in ihr unmöglich ein einziges Princip der Weltthätigkeiten oder Erscheinungen angenommen werden, und deshalb erweist sich die Annahme einer Weltseele von vornherein als unmöglich. Die Auffassung des Weltganzen als eines grossen Thieres oder eines Gottes ist daher ganz unphilosophisch, so dass man sie einem so tiefen Philosophen, wie Plato war, im Ernste gar nicht erst zumuthen durfte. Eine so kindliche Deutung platonischer Mythen ist doch nur ein Beweis von der speculativen Unreife des Interpreten. (Plato, Timaeus p. 30 sq. Vgl. von Thimus, die harmonicale Symbolik des Alterthums 1876 II, 185 ff.) Spinoza war weiser; denn aus der einen Substanz, die er annahm, schloss er folgerichtig auf die Göttlichkeit derselben, leugnete aber damit die Realität der Welt als solcher und musste zu einem Widersprüche enthaltenden Begriff von Gott seine Zuflucht nehmen.

6. Unter Welt verstehen wir hier den Inbegriff der körperlichen Dinge, welche der Erfahrung irgendwie zugänglich sind. Soweit also unsere Erfahrung reicht, soweit reicht auch unsere Welt: es gibt also

für die auf Erfahrung ruhende wissenschaftliche Erkenntniss nur eine einzige Welt. Kann man aber, ohne in Widersprüche zu verfallen, annehmen, dass es ausser der wirklichen Erfahrungswelt noch andere Welten gibt? Die in unserer Auffassung des Raumes aus jener Annahme folgende Vielheit des Raumes wäre jedenfalls kein Grund, gegen die Möglichkeit mehrerer Welten; denn in unserer Anschauung ist der Raum selbst eine reale Relation in den Körpern. Aus der Vielheit der Welten würde also nur eine reale Vielheit des Raumes folgen, d. h. eine Vervielfachung jener Relationen. Allein die Verschiedenheit des Raumes würde höchstens eine physikalische, aber nie eine metaphysische Verschiedenheit der Welten ergeben. Physikalisch ist es möglich, ausser der realen Welt noch andere Körper, also z. B. andere Sternsysteme zu denken. Metaphysisch dagegen betrachtet, kann es immer nur eine einzige wirkliche Welt geben, welche unter unendlich vielen rein möglichen Welten allein realisirt ist. Gesetzt nämlich, es gäbe wirklich zwei von einander durchaus verschiedene Welten. Die neue Welt ist entweder auch eine materielle oder nicht. Im ersteren Falle wäre sie der Gattung nach nicht von der Erfahrungswelt verschieden. Im zweiten Falle wäre sie eine Welt von absolut immateriellen Seinsformen, fiel also der Gattung nach mit den rein immateriellen Principien unserer Erfahrungswelt zusammen. Ferner müssen alle Dinge, welche von der ersten Ursache herkommen, sowohl unter sich wie zur ersten Ursache selbst in einer realen Beziehung stehen. (Th. 1. 11. 3; 1. 21. 1 ad 3.) Jede neue als möglich angenommene Welt müsste aber, sobald sie wirklich wird, dem Sein nach von der allgemeinsten oder ersten Ursache des Seins verursacht sein, würde also ebenso eins, wahr und gut sein, wie unsere Welt, und somit dem Seinsbegriffe nach nicht verschieden von der Erfahrungswelt sein. Wie verschieden nämlich auch die einzelnen Wesen der möglichen Welt wären, das Sein als solches, weil es nur ein analoger Begriff ist, wäre nicht von dem Sein verschieden, welches wir zum Gegenstande unserer philosophischen Erkenntniss in den wirklichen Dingen machen. Es kann also nicht mehrere metaphysisch von einander getrennte Welten geben.

§ 2. Die Eigenschaften der Welt.

1. Das Weltganze bietet für die metaphysische Betrachtung, welche das Sein der Welt als solches zum Gegenstand hat, gewisse charakteristische Eigenschaften dar. Das Weltganze ist eines durch die Einheit der Ordnung, welche in den wirklichen Dingen besteht. Die metaphysischen Eigenschaften der Welt sind also Eigenschaften jener Einheit. Die Erfahrung lehrt uns zunächst die Thatsache der Bewegung: es gibt Bewegung in der Welt, die einzelnen körperlichen Dinge sind beweglich. Wir beobachten zunächst eine Ortsbewegung, und in ihr

erkennen wir eine Veränderung der körperlichen Dinge in Bezug auf Ort, Raum und Lage. Die Naturwissenschaften lehren ferner auf Versuche gestützt, dass alle sinnlich wahrnehmbaren und soweit auch messbaren Erscheinungen auf Bewegung beruhen. Sie lassen sich freilich weder über das metaphysische Wesen dieser Bewegung aus, noch belehren sie uns über die Wesenheit des bewegten Subjectes, ohne welches eine Bewegung überhaupt nicht denkbar ist. Allein aus der naturwissenschaftlichen Hypothese und den einfachen Thatsachen der Erfahrung müssen wir jedenfalls soviel mit Sicherheit schliessen, dass dasjenige, was in Bewegung ist, von einem Seinszustand in einen anderen Seinszustand übergeht, falls überhaupt die Bewegung eine reale ist. Ein solcher Uebergang gehört zum Begriff der Veränderung. Alle körperlichen Dinge sind aber beweglich, d. h. veränderlich in Bezug auf den Ort. In unserer Auffassung vom Raume (I, 163 f.) ist dies leicht ersichtlich: denn die reale Raumrelation, ohne welche es keinen Ort geben kann, folgt der Ausdehnung der Körper, ist daher selbst in den Körpern, ohne jedoch zu ihrer Substanz zu gehören. Weiter zeigt auch die naturwissenschaftliche Annahme von der Erhaltung der Kraft und der Umsetzung der Kräfte eine Veränderungsmöglichkeit in dem Seienden, welches Kraft besitzt. Auch zeigt die Naturwissenschaft eine totale Veränderung in dem Complex von Merkmalen oder Eigenschaften, deren Gesammtheit wir philosophisch als das in der Definition ausgedrückte Wesen eines Dinges bezeichnen; und dieses Werden und Vergehen der körperlichen Substanzen, wie es z. B. die Chemie verfolgt, ist ebenfalls eine Veränderung im Sinne des Ueberganges oder Durchganges eines Dinges durch verschiedene Seinszustände. Auch da, wo eine solche Veränderung, sei es als Ortsbewegung oder Wesensveränderung, noch nicht experimentell festgestellt ist, muss dennoch aus der Aehnlichkeit der Materialität mit Nothwendigkeit und Gewissheit auf die Möglichkeit der Bewegung oder Veränderung geschlossen werden. Obwohl wir daher gern eine Gradverschiedenheit der Veränderlichkeit, d. h. der Veränderungs- oder Bewegungsmöglichkeit zugeben, so folgt doch die Veränderlichkeit selbst als eine allgemeine Eigenschaft innerhalb des Weltganzen. Das Weltganze ist aber nur eins durch die Einheit der Ordnung, deren einzelne Glieder veränderlich sind. Die erste Eigenschaft der Welt ist also ihre Veränderlichkeit, d. h. die Möglichkeit und Anlage des Wechsels in den Erscheinungen.

2. Alles, was veränderlich ist, kann nicht absolut einfach, sondern muss ein zusammengesetztes Seiendes sein. Die Welt der körperlichen Dinge ist daher ein durchaus zusammengesetztes Seiendes. Diese Nichteinfachheit der Welt ist zuerst ersichtlich aus der Anzahl oder der numerischen Verschiedenheit der Erfahrungsobjecte selbst innerhalb ein und desselben Wesenscomplexes derjenigen Erscheinungen, die wir Individuen derselben Art nennen. Zweitens ist die Zusammensetzung des

Weltganzen quantitativ oder der Ausdehnung nach ersichtlich. Diese Zusammensetzung heisst die integrale: alle Körper sind nämlich ausdehnungsfähig, und aus ihrer bestimmten Ausdehnung oder Quantität folgt, sobald dieselbe wirklich ist, die Integrität der Körper, wonach sie Theile haben, welche zwar nicht als solche die Wesenheit des bestimmten Körpers bilden, ihm aber seine bestimmte naturgemässe Vollkommenheit als eine accidentelle Seinsvollkommenheit verleihen. Also ist die Körperwelt quantitativ oder integral zusammengesetzt und nicht absolut einfach. Drittens haben wir auf Grund der durch die Erfahrung erkannten Erscheinungen in der realen Welt Substanzen und Accidenzarten unterschieden. Dasjenige reale Sein der Dinge, welches wir ihre Wesenheit nennen, ist daher nicht einfach, sondern nach den Kategorien verschieden. Daher ist die Welt dem Wesensein nach nicht einfach, sondern den Kategorien nach zusammengesetzt. Viertens findet im Werden und Vergehen der Dinge in der Welt eine Wesensveränderung statt, und deshalb ist eine Vielheit der Wesenheit vorhanden, wodurch die Welt als Ganzes wesentlich zusammengesetzt ist und nicht eine einheitliche bestimmte Wesenheit besitzt. Endlich haben wir fünftens ebenfalls auf Grund der Erfahrung zwischen dem Wesen der realen Dinge und ihrer Existenz oder ihrem Wirklichsein unterscheiden müssen; daraus folgt aber die entitative oder Seinszusammensetzung schlechthin als eine Eigenschaft der Welt. Also ist die Welt durchaus zusammengesetzt.

3. Als dritte Eigenschaft der Welt ergibt sich ihre Endlichkeit. Die Phantasie der Dichter und der Wahn einiger Naturforscher reichen nicht hin, die Unendlichkeit des Raumes und der ihn erfüllenden Materie zu beweisen. 1) Die Welt als Ganzes ist nicht absolut unendlich. Nur dasjenige ist absolut unendlich, dessen Seinsvollkommenheiten alle unbegrenzt sind. Die Welt ist kein einfaches Seiendes, sondern zusammengesetzt. Was aber so beschaffen ist, das kann nicht absolut vollkommen, also auch nicht schlechthin unendlich sein. (Vgl. I, 106.) 2) Die Welt ist ferner endlich dem Wesen nach. Sie ist zusammengesetzt. Es finden sich in ihr verschiedene Wesenheiten. Das Sein der Wirklichkeit ist die Actualität, d. h. Verwirklichung und höchste Seinsvollendung aller besonderen Wesensformen, von welchen und in welche es innerlichst aufgenommen und eben dadurch besondert, begrenzt und beschränkt, also verendlicht wird. Aus der Zusammensetzung von Wesen und Existenz in den Dingen, folgt also nothwendig die Endlichkeit der Welttheile und daher die Endlichkeit der Welt als Ganzes. 3) Die Welt ist ferner endlich der Quantität nach. Es kann keine wirklich unendliche Quantität geben (I, 109); also kann die Anzahl der wirklichen Welttheile nicht unendlich sein. Weder die Wellen des Oceans, noch die Sandkörner an seinem Ufer, noch die Sterne des Himmels, noch die Infusorien sind wirklich unendlich. Allerdings können wir die Körper ohne

Ende theilen, wenigstens durch unsern Verstand: allein das bewirkt nur, dass die Welt indefinite Theile hat, die der Möglichkeit oder Anlage nach allerdings endlos sind, der Wirklichkeit oder der vollzogenen Theilung nach aber immer schlechthin endlich oder begrenzt und daher auch an sich messbar sind. Der Raum ist in den Körpern (I, 165), also in den Theilen der Welt. Weil aber die letzteren ihrer wirklichen Ausdehnung nach endlich sind, so muss auch der gesammte Weltraum endlich sein. Unsere Vorstellung von der Grösse der Welt ist nur eine relative, d. h. wir messen nur die Ausdehnung der Theile innerhalb der Welt. Von der Grösse des Ganzen können wir keine Vorstellung erlangen, weil es an einem absoluten Maasse fehlt. Gesetzt nämlich, durch irgend eine allgewaltige Naturkraft würden alle Ausdehnungen in der ganzen Welt gleichzeitig in einem bestimmten Verhältniss geändert, sei es vergrössert oder verkleinert, so würde diese Veränderung, die ja auch uns selbst und alle unsere Messinstrumente beträfe, von uns nie beobachtet werden können und in der That ohne alle Folgen bleiben, wenn sie nur allgemein und gleichzeitig einträte. Denn das Weltganze können wir nie messen, sondern nur seine Theile, und diese selbst sind der einzige uns zu Gebote stehende Maassstab. Alles Messen ist ein Vergleichen, und dazu gehören immer zwei nicht identische Dinge. Ausser der Welt gibt es aber nichts Reales, denn Welt bedeutet die Gesammtheit des realen Seins. Also kann das Weltganze mit keinem real von ihm verschiedenen Seienden verglichen, also auch nicht gemessen werden. Alle Maasse sind also innerweltlich und deshalb nur relativ, gültig in Bezug auf einander, geben aber keine absolute Maasseinheit. Da aber ein solcher Wechsel der Quantität in der Welt an sich ohne Widerspruch denkbar und also möglich ist, so folgt klar, dass wir die Totalausdehnung der Welt nicht wissen können: unsere Kenntniss muss immer eine relative bleiben und sich auf Welttheile beschränken, kann aber bezüglich dieser Theile endlos wachsen; d. h. sachlich gibt es keine Grenze für die Zunahme unserer Erkenntniss bezüglich der Anzahl und Ausdehnung der Dinge in der Welt, insofern die Dinge unbegrenzt theilbar sind. Schlechthin aber und an sich ist also die Welt quantitativ endlich, und ihr Raum, der nur in den Weltkörpern wirklich ist, muss ebenso allseitig begrenzt, d. h. endlich sein. Hieraus folgt aber weiter: die Welt hat als Ganzes keinen Ort und keine Lage, nur die in der Welt seienden Körper haben ein Sein des Ortes und der Lage. Diese beiden Kategorien sind ja selbst nur solche in Bezug auf die innerhalb der Welt real vorhandenen Dinge und schliessen deshalb die Allheit des wirklich Seienden von ihrem Begriffe aus. Das ist sofort ersichtlich bei dem Begriff des örtlichen Seins. Die Welt als Ganzes kann keinen Ort haben; denn es gibt keinen Körper ausserhalb der Welt, von dessen Oberfläche die Welt eingeschlossen werden könnte, weil es ausser der Welt überhaupt nichts

Reales gibt. Man muss daher, wenn man von dem Weltganzen eine Vorstellung gewinnen will, sehr vorsichtig zu Werke gehen und einige Irrthümer der Phantasie zu vermeiden trachten. Nach der gegebenen Ausführung dürfen wir uns das Weltganze nicht etwa als einen grossen Körper vorstellen, den man von aussen ansehen oder beschreiben könnte; denn er kann gar keine äussere Oberfläche haben, sondern erreicht in sich selbst, d. h. im Innern seine Seinsgrenze, so dass nur von einer letzten inneren Oberfläche die Rede sein kann. Natürlich hört unsere Phantasievorstellung dabei auf: nur der Verstand kann folgernd sich davon einen Begriff bilden. Es wird uns also auch nie gelingen, etwa zu erfahren, wo die Grenze oder das Ende ist. Erstlich hat diese Grenze selbst kein Wo mehr; und zweitens könnten wir einen solchen Punct auch durch Erfahrung niemals auffinden. Gesetzt nämlich, wir seien am Ende der Welt glücklich angelangt und versuchten mit Hülfe der besten Maschinen ein Loch in die letzte innere Oberfläche des Weltganzen zu bohren oder zu sprengen: das würde uns nie gelingen. Unsere Maschinen könnten weder ein Atom aus der Welt herausbewegen noch selbst im leeren Raume bewegt werden, — denn ausser der Welt ist gar nichts, kein Sein, also nicht einmal ein leerer Raum; und ferner würde wegen der Unmöglichkeit, etwas aus der Welt herauszubewegen, der Widerstand der letzten inneren Welttheile ein absolut unüberwindlicher sein. Aber es bedarf gar der Annahme einer letzten Weltschale nicht: es genügt, das ausserhalb des Seins, d. h. hier der realen innerweltlichen Körper nichts ist und also auch nichts dort sein oder hinausbewegt werden kann. Endlich können wir noch weiter schliessen, das Weltganze muss stereometrisch ein regulärer Körper sein; d. h. es kann nicht zwischen zwei beliebigen Puncten der Seinsgrenze eine gerade Linie geben, welche ausserhalb der Welt läge, weil dort nichts, also auch keine reale gerade Linie als kürzester Weg zwischen zwei Puncten existiren kann. Es steht also die Endlichkeit der Welt und des Weltraumes und ferner die Regularität und Symmetrie der Welt und des Weltraumes mit absoluter Sicherheit fest. Ja wir können sogar noch mehr bestimmen. Unsere euklidische Geometrie ist aus den wirklichen Körpern abstrahirt. Ihre Gesetze sind durch die Erfahrung der realen Welt garantirt. Mag es auch ausser der euklidischen noch andere geometrische Systeme geben, welche die Geometrie einer möglichen Raum- und Weltordnung ausdrücken; für unsere reale Welt ist nur eine Geometrie wirklich, also dürfen wir unfehlbar von richtigen geometrischen Gesetzen auf die reale Körperwelt zurückschliessen und aus ihnen die metaphysischen Bedingungen der Welt erkennen, soweit sie die Raumbeziehungen betreffen. Ueber je drei Puncte einer Ebene kann immer ein Kreis construirt werden, dessen Peripherie alle drei Puncte einschliesst. Zu jeder Gruppe von drei Puncten in einer Ebene muss also immer ein solcher Kreis gehören. Die Welt ist, wie wir

gesehen, endlich, aber auch in jeder der drei Erfahrungsdimensionen endlich. Lassen wir jetzt in einer dieser Dimensionen die Welt durch eine Ebene schneiden, so müssen je drei beliebige Punkte in jener Ebene, die wir in unserer Vorstellung beliebig verlängern dürfen, jedesmal auf einer Kreisperipherie liegen, gleichviel ob sie unendlich, d. h. indefinit nahe oder indefinit entfernt von einander angenommen sind. Nehmen wir den Fall des Maximum ihrer Entfernung von einander, so ergibt sich ein zugehöriger grösster Kreis in dieser Ebene, und dieser grösste Kreis, der erfahrungsmässig da sein muss, ist die Grenze der realen Welt. Da wir aber die Welt durch eine indefinite Anzahl solcher Ebenen von einem Punkte aus schneiden können und stets zu demselben Resultate gelangen, so entspricht dieser Vorgang der Drehung jenes ersten grössten Kreises um seine Axe: daher folgt evident, dass das Weltganze nur eine Kugel sein kann, welche allerdings von den gewöhnlichen Erfahrungskörpern derselben Ordnung dadurch abweicht, dass sie keine äussere begrenzende, sondern nur eine letzte innere Oberfläche besitzt. Da ferner Bewegung nur im Raume denkbar ist, und das Weltganze nicht selbst im Raume ist, sondern in sich den Raum enthält, und da ausser dem Weltganzen absolut nichts ist, also auch nichts werden kann und keine Bewegung möglich ist, so folgt weiter, dass die Weltkugel selbst als Ganzes unbeweglich ist, d. h. dass alle Bewegung nur in ihr oder innerhalb des ihr äquivalenten Raumes vor sich gehen muss. Hiermit finden die Worte ihre Berechtigung, die Parmenides schon ausgesprochen hat: *πάντοθεν εὐκύνκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὅγκῳ μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*. (Ueberweg, Gesch. der Phil., 5. Ausg. 1876. I. S. 67.)

4) Eine relative Unendlichkeit wäre in der Qualität denkbar. (I, 107.) Die Welt ist aber auch qualitativ endlich. Mit anderen Worten: die Kraftsumme, die in der Natur wirkt oder aufgespeichert ist, kann niemals eine wirklich unbegrenzte oder unendliche sein, sondern bleibt immer schlechthin endlich, obwohl sie der Anlage nach unendlich, also indefinit gedacht werden kann. Endliche Substanzen können nur schlechthin endliche, d. h. durch die Modifications- oder Aufnahmefähigkeit der Substanzen selbst beschränkte Qualitäten haben. Die Modificationsfähigkeit der Substanz muss aber immer eine solche sein, welche dem endlichen, d. h. im Sein begrenzten Wesen der Substanz proportionirt ist. Also kann auch die Summe der in der realen Welt vorkommenden und wirklich seienden Qualitäten oder Naturkräfte nur eine wirklich begrenzte oder endliche sein. Hieraus folgt weiter, dass auch die Thätigkeit oder Wirksamkeit aller Theile der Welt zusammengenommen von begrenzter Intensität ist und deshalb auch nur begrenzte oder endliche Wirkungen hervorbringen kann.

4. Die vierte Eigenschaft der Welt ist die Contingenz derselben. Contingent, d. h. nicht nothwendig ist dasjenige, welches im Begriffe seines Wesens die Existenz oder das Wirklichsein noch nicht nothwendig

enthält. Die Welt ist aber veränderlich, also aus Potentialität und Actualität zusammengesetzt und deshalb begrenzt. Sie hat also den Grund ihres Wirklichseins nicht in dem, was sie ist. Ihre einzelnen Theile sind ferner contingent; denn in den an sich endlichen Wesen, welche in der Welt wirklich sind, ist keine innere Nothwendigkeit ihrer wirklichen Existenz erfindlich. Endlich, so weit etwas aus Theilen zusammengesetzt ist, wird das Ganze später als die Theile. Daher ist das Wirklichsein des Ganzen selbst ein späteres, — wenigstens der Natur und dem Begriffe nach —, und deshalb nicht nothwendig im Wesensein der Theile enthalten. Daher kann die Welt, aus contingenten Theilen zusammengesetzt, nicht ein nothwendiges Sein haben, sondern ist selbst schlechthin contingent.

5. Aus den genannten Eigenschaften ergeben sich die Seinsvollkommenheiten des Weltganzen von selbst. Die Welt ist also nicht einfach, hat also ein zusammengesetztes Sein und somit nur eine Einheit der Ordnung. Sie hat ein endliches, ein contingentes und veränderliches Sein. Ihre Vollkommenheiten in Bezug auf das Sein sind also beschränkt und nicht grenzenlos, sind also nicht absolute, sondern nur relative Vollkommenheiten. Sie ist daher auch nicht unter allen möglichen denkbaren Welten die beste, sondern nur relativ, insofern sie alles enthält, was ihre Natur erfordert.

§ 3. Der Ursprung der Welt.

1. Auf die Erkenntniss der allgemeinen Welteigenschaften folgt die sich daraus ergebende Betrachtung über den Ursprung des Weltganzen. Während die Naturwissenschaft den Wechsel oder die Veränderungen innerhalb der Welt zu erkennen hat, fragen wir nach dem Ursprung der Gesammtheit der Weltdinge. Wir müssen aber diese Frage weiter theilen, indem wir die Thatsache eines ersten Ursprunges von seiner besonderen Beschaffenheit scharf unterscheiden. Wir fragen dabei nur nach dem letzten Ursprung oder dem allerersten Seinsanfang des Weltganzen. Zunächst ist klar, dass die Welt in ihrer Gesammtheit hervorgebracht oder verursacht ist. Jedes contingente Sein ist ein nichtnothwendiges Sein, muss also, wenn und soweit es verwirklicht ist, von einem ihm äusserlichen Princip die Existenz erlangt haben, da es sich nicht selbst im Dasein verwirklichen konnte, ehe es selbst wirklich war. Ferner zeigt die Beschaffenheit der Welt als etwas Körperliches oder Materielles ebenfalls, dass die Welt verursacht sein muss. Was die Materie selbst ist, steht jetzt noch dahin. Die Erfahrung lehrt uns jedenfalls als Eigenschaft aller materiellen Dinge ihre Ausdehnung kennen. 1) Wäre die Weltmaterie durchaus ohne Seinsanfang, im Sinne des Ursprunges des Seins, so wäre sie zugleich endlich und unendlich, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens wäre die aus sich

selbst seiende, d. h. nicht hervorgebrachte Materie der Ausdehnung nach sowohl unendlich wie endlich, was doch ein Widerspruch ist. Unendlich wäre sie, denn die Materie an sich verlangt keine bestimmte Ausdehnung, sondern kann in beliebiger Grösse dasein. Sie ist also ihrer Natur nach unbestimmt in Bezug auf Ausdehnung. Allein, was noch ganz unbestimmt ist in Bezug auf etwas, das ist noch nicht wirklich vorhanden in Bezug auf jenes etwas, existirt also noch nicht in diesem besonderen Sinne. Eine in Bezug auf Ausdehnung absolut unbestimmte Materie muss also entweder gar nicht existiren, oder aber, wenn sie durchaus existiren soll, als etwas wirklich Grenzenloses, Unendliches angenommen werden, welches jede mögliche Ausdehnung wirklich besitzt. Deshalb müsste also die Materie unendlich sein. Andererseits ist aber früher bewiesen worden (I, 109), dass eine wirklich unendliche Ausdehnung nicht vorkommen kann. Die Materie würde also aus letzterem Grunde endlich sein. Zweitens müsste eine solche unverursachte Materie den Grund ihres Daseins in sich selbst tragen, also nothwendig da sein. Was aber nothwendig da ist, das muss immer das sein, was es ist, trägt also alle Seinsvollkommenheit wechsellos in sich, d. h. es hat keine Grenze des Seins, sondern ist wesentlich unendlich. Andererseits lässt sich ein vollkommeneres Sein als das der Materie sehr wohl denken; darnach aber fehlt der Materie jene Seinsvollkommenheit des immateriellen Seins, und somit kann sie selbst nicht absolut vollkommen sein, sondern muss eine Seinsbeschränkung haben und endlich sein. 2) Ein anderer Widerspruch ergibt sich in der Annahme einer unverursachten Materie bezüglich der Bewegung. Die Materie an sich ist weder in Bewegung noch in Ruhe, denn keines der beiden ist absolut für den Begriff der Materie nothwendig, weil ein und derselbe materielle Körper sowohl in Bewegung wie in Ruhe gedacht werden kann. An sich also entbehrt die Materie sowohl der Bewegung wie der Ruhe. Allein in Wirklichkeit kommt ihr immer eines oder das andere zu. Wenn es ihr also wirklich zukommt, so muss die Bestimmung dazu von einem äusseren Princip herrühren: also muss die Materie, insofern sie entweder bewegt oder nicht bewegt ist, hervorgebracht sein. Es folgt also, dass die Voraussetzung einer nicht verursachten Materie in der Welt unhaltbar ist, weil sie auf Widersprüche stösst. Die Materie als solche hat also nicht den Grund ihres Wirklichseins in sich selbst, sondern muss ihr ganzes Wirklichsein durch ein von ihr selbst durchaus verschiedenes Princip erlangt haben, worin der Begriff einer bewirkenden Ursache liegt. Jene Ursache muss aber, wie später weiter zu entwickeln sein wird, ein nicht selbst contingentes, sondern nothwendiges Seiendes sein. Die Welt hat also einen ersten Ursprung des Seins. Wie beschaffen jenes Princip auch sein mag, von dem das Sein der Welt, welches den einzelnen Dingen zukommt, abgeleitet wird, soviel ist aus dem Begriffe Ursprung des ganzen Seins als Existenz schon

klar, dass jenes Princip die in Bezng auf das Wirklichsein der Welt erste Seinsursache ist und daher von ihrer Wirkung, nämlich dem Weltganzen, dem Sein nach verschieden sein muss.

2. Wenn also die Welt einen Ursprung hat, so ist weiter nach der Art und Weise desselben zu forschen. Das wirkliche Sein der Welt ist bereits als eine Wirkung jenes ersten ausserweltlichen Seinsprincipes erkannt. Die Frage, die hier zu beantworten ist, bezieht sich aber nicht auf die besondere Natur jener ersten Ursache, sondern nur auf die Thätigkeit, wodurch jene Wirkung entsprang. Ferner können wir diese Thätigkeit hier nicht an sich betrachten, weil wir es in der Naturphilosophie nur mit der Welt zu thun haben, sondern wir müssen sie aus dem jeder Thätigkeit entsprechenden Leiden zu erkennen versuchen. Der Ursprung der Welt in Bezug auf das ganze Wirklichsein ist also näherhin als eine besondere Art der Seinsaufnahme, d. h. des Leidens zu bestimmen. Diese Frage ist aber, wie jetzt einleuchten muss, von den jenes Leiden begleitenden Umständen und Folgen durchaus verschieden. Der Ursprung der Welt ist daher hier nur als der Seinsanfang des Universums zu bestimmen. Es handelt sich also nicht um eine Theorie der natürlichen Entwicklung der bestehenden Naturerscheinungen aus ersten und einfachen Elementen. Der Nachweis einer solchen Entwicklung würde eine Naturgeschichte begründen. Der weitere Nachweis der Gesetze, welche diese Entwicklung in ihrem besonderen Causalzusammenhange bedingen, würde ebenfalls nur eine naturwissenschaftliche Aufgabe sein. Innerhalb der bestehenden und, wie wir jetzt als bewiesen annehmen müssen, der im Sein gewordenen Naturdinge und ihres Verlaufes erschliessen wir auf inductivem Wege gewisse Gesetze und verallgemeinern dieselben, soweit irgend die Erfahrung reicht. Allein aus dieser Erfahrung und ihren wissenschaftlichen Resultaten kann niemals eine sichere Erkenntniss über den ersten Ursprung jener sogenannten Gesetze und über den ersten Seinsanfang der ersten stofflichen Dinge oder des Stoffes selbst gewonnen werden. Alle naturwissenschaftlichen Hypothesen hierüber sind daher nicht metaphysisch und, sofern der Ursprung des besonderen naturwissenschaftlichen Gegenstandes selbst in Frage kommt, dessen Existenz die Naturwissenschaft doch voraussetzen muss, auch naturwissenschaftlich ohne Bedeutung, weil sie streng genommen überhaupt nicht der Naturwissenschaft anheim fallen. Dazu müssen aber alle dergleichen Hypothesen gerechnet werden, welche wie die von Kant und Laplace ausgebildete, bereits irgend etwas voraussetzen, weil sie den ersten Seinsanfang des wirklichen Seienden gar nicht einmal zu erklären versuchen. Der Werth dieser Hypothese kann in der Metaphysik erst da geprüft werden, wo die natürliche Entwicklung des wirklich Seienden in der Welt auf ihre letzten Gründe hin untersucht wird. Ebensowenig sind hier Hypothesen brauchbar, welche den Ursprung der Welt mit Hülfe des Zufalls erklären.

Dieser *deus ex machina* könnte vernünftigerweise erst dann zu Hülfe gerufen werden, wenn bereits die Coulissen der Materie in irgend einer Weise vorhanden sind. Aber den Seinsursprung als solchen erklärt oder verdeutlicht er gar nicht: denn soviel ist jedem klar, dass selbst der glücklichste Zufall aus gar nichts auch nichts machen kann. Endlich ist auch nicht einzusehen, wie das Sein der Weltdinge oder des ersten Stoffes aus einem nichtweltlichen oder nicht verursachten Sein entstehen könnte. Denn das könnte nur durch eine Veränderung oder Umwandlung des nichtweltlichen Seienden geschehen. Dann aber wäre das Sein der Welt wesentlich dem ersten nichtweltlichen Principe gleich; denn um den Ursprung der Existenz der Welt zu erklären, könnte in dieser Hypothese nur eine Umwandlung des ersten wirklichen Seins selbst, also des Seins der Existenz angenommen werden; und dann würde immer die Natur des Seins im Sinne der Existenz bei dem Princip und bei der Welt dieselbe bleiben: es würde also, abgesehen von allen anderen Widersprüchen, das erste Sein der Existenz in der Welt wiederum gar nicht erklärt werden. Aus diesem Grunde fallen daher alle Versuche, den Ursprung der Welt durch eine Emanation aus dem Wesen oder der Natur oder dem Wirklichsein des Weltprincipes zu erklären. Übrigens lassen solche Versuche auch nur zwei Wege in ihrer Consequenz offen: entweder den Unterschied der Welt von ihrem Seins-Princip ganz zu leugnen, oder aber das Dasein jenes Principes selbst in Abrede zu stellen. Im ersteren Falle ergibt sich der reale Pantheismus, im zweiten der sogenannte Materialismus, welcher den Stoff seinem ganzen Sein nach als unverursacht, anfangslos und ewig betrachten und eben dadurch wieder vergöttern muss.

3. Um also den Ursprung der Welt zu erkennen, ist festzuhalten, dass wir nach der Anfangsweise des allerersten Seins im Sinne der Existenz, welche sich in der Welt findet, zu fragen haben. Ferner ist zu erinnern, dass die Welt, als Ganzes, kein selbständiges oder individuelles Sein besitzt, sondern dass wir unter dem Weltganzen nur die Summe oder Totalität aller wirklich seienden Dinge verstehen. Die Frage geht also auf die erste Anfangsweise der wirklich seienden Dinge, welche die ersten Wirkungen der hervorbringenden Ursache des Seins sind. Da wir erfahrungsmässig eine zeitliche Entwicklung der Welt erkennen, und da der erste Seinsanfang der Welt nicht selbst unter unsere Erfahrung fällt, sondern für unsere Erkenntnissweise in der Vergangenheit zu suchen ist, so lautet die Frage genauer so: welches war der allererste Seinsanfang der Existenz in den Dingen, welchen zuerst das Wirklichsein zukam? Weiter ist noch zu sagen, dass wir wegen des beobachteten Entwicklungsganges der Welt nicht voraussetzen dürfen, dass der Zustand der wirklichen Dinge, als sie im Sein der Existenz zuerst verwirklicht wurden, ganz derselbe war, wie er jetzt uns erscheint. Wie beschaffen aber jener erste Zustand der

Dinge war, ist eine von der jetzt aufgeworfenen ganz verschiedene Frage, die durchaus nicht zu gleicher Zeit erörtert werden kann. Endlich ist wiederholt darauf aufmerksam zu machen, dass die Frage, die jetzt zu beantworten ist, nichts über die Dauer der Welt enthält, so dass es zunächst gleichgültig sein muss, ob der wirklichen Welt, von heute ab rückwärts gemessen, eine bestimmte und somit endliche Dauer zukommt oder eine wirklich grenzenlose und somit unendliche oder ewige. Nach diesen Vorbemerkungen kann die Antwort ohne Gefahr des Missverständnisses versucht werden.

4. Die Entwicklung der Welt, wie wir sie erfahrungsmässig in den Naturwissenschaften erkennen, ist so beschaffen, dass sie der Natur der Welteinheit und der dieselbe bildenden Dinge entspricht. Soweit ist diese Entwicklung eine consequente und daher auch wenigstens in gewissem logischen Sinne eine continuirliche. Die Thatsache, dass die Naturwissenschaften wirklich Wissenschaften sind, bürgt dafür mit Sicherheit; denn wenn jene Consequenz oder logische Continuität nicht wirklich begründet wäre, so würden wir es nie zu einer Physik und Chemie gebracht haben. Wir sind daher berechtigt, aus den allgemeinen charakteristischen Eigenschaften des Weltganzen, soweit dieselben in der Gegenwart von uns erkannt sind, auch für die metaphysische Betrachtung einen Rückschluss auf die ersten Gegenstände des Wirklichseins dieser Welt zu machen. Es handelt sich ja nur um den Ursprung dieser jetzt bestehenden wirklichen Welt und nicht um eine mögliche oder imaginäre Welt. Das Weltganze, wie es ist, kann aber nur als contingent bezeichnet werden; alle wirklichen Theile der Welt sind contingent. Also müssen wir auch rückwärts für jede mögliche Entwicklung dieser Welt innerhalb derselben nur contingente Dinge voraussetzen. Also muss auch die Welt im ersten Augenblicke ihres Wirklichseins aus contingenten Dingen bestanden haben. Diese aus Erfahrung abgeleitete Thatsache lehrt aber weiter, dass die Welt als Ganzes jedenfalls nicht in sich selbst eine Nothwendigkeit des Wirklichseins besass, dass sie also aus der Möglichkeit zum Wirklichsein und dem verwirklichten und vollendeten Sein der Existenz metaphysisch zusammengesetzt worden ist. Diese erste Thatsache kann aber nicht durch ein Princip, welches selbst zur Welt als ein Theil derselben gehört, geschehen sein; denn jedes innerweltliche Princip bedurfte als etwas Contingentes selbst dieser Verwirklichung im Sein. Wir müssen also, soweit wir auch zurückgehen wollen, jedenfalls zuletzt auf ein Erstes stossen, welches ein Wirklichsein von einem nicht selbst zur Welt gehörigen Principe empfangen und von diesem nichtweltlichen Princip in sich aufgenommen hat. Soll aber damit eine Erklärung des Wirklichseins gegeben werden, so kann jenes verwirklichende nichtweltliche Princip in Bezug auf die Verwirklichung des Weltseins nur als ein reales actives Princip gedacht werden. Wie beschaffen dabei

das erste im Sein verwirklichte Object gewesen, oder wie viele solche Objecte dabei ihr Sein empfangen, kann, ebenso wie die Natur jenes Principes, noch ganz dahingestellt bleiben. Die Hervorbringung des Wirklichseins eines Dinges durch ein von diesem Dinge selbst dem Sein nach verschiedenes thätiges Princip bestimmt aber das letztere als eine bewirkende Ursache (I, 178). Allerdings kann der Begriff einer bewirkenden Ursache nicht in ganz demselben Sinne auf jenes erste nichtweltliche Princip angewendet werden, in welchem er für die Dinge innerhalb der Welt erfahrungsmässig gilt. Allein der Begriff der bewirkenden Ursache ist überhaupt nur ein analoger, ebenso wie der Begriff des Seins, und somit fällt auch keine Ursache unter die Kategorien, da sie in jeder vorkommen kann; deshalb kann aber auch in der rein analogen Ausdehnung des Begriffes einer bewirkenden Ursache auf das Seinsprincip, welches von der Welt ganz verschieden ist, ebenso wenig eine Schwierigkeit liegen, wie darin, dass wir es selbst als ein Etwas und ein Sein denken müssen. Die Analogie des Seins schützt hier vor jedem Irrthum. Zur Verwirklichung im Sein, die wir als eine nothwendige Thatsache zur Erklärung des wirklichen Seins erkannt haben, gehört ferner, dass das ganze Sein der ersten Welt von jenem Princip hervorgebracht ist. Ein nur theilweises Hervorbringen würde gar nichts erklären. Die ersten Dinge in der Welt waren contingente Dinge. Somit bedurften sie, um wirklich da zu sein, jenes Principes, welches ihr Sein als diese bestimmten contingenten Dinge hervorbrachte. Da sie aber als contingente reale Dinge, ganz abgesehen von ihrer besonderen specifischen Natur, metaphysisch aus dem Sein im Sinne der Wesenheit und aus dem Sein im Sinne der Existenz zusammengesetzt sind, so muss sowohl diese Zusammensetzung wie das, was dabei vereinigt wurde, zugleich dem Sein nach von jenem das ganze Sein bewirkenden Principe herkommen. Aus der continuirlichen Weltentwicklung steht auch das fest, dass die Welt, solange sie da ist, körperliche oder materielle Dinge enthielt. Und der Ursprung der Materie selbst, die in diesen ersten Dingen erscheint, kann ebenfalls nur dem Sein nach von jenem Principe hergeleitet werden. Es ist also nicht möglich, dass die contingente Materie anders entstanden sei als dadurch, dass das nichtweltliche Princip durch seine Thätigkeit, die wesentlich zum Sein desselben gehört, das ganze Sein der Materie selbst hervorgebracht hat. Damit ist also ausgeschlossen, dass das Sein der Materie aus einem schon daseienden Stoff oder Subject hervorgebracht worden ist: denn dann hätten wir nur eine Umwandlung, eine Veränderung im Sein, würden aber nicht den nothwendig geforderten ersten Seinsanfang der Materie erklären können. Die Welt ist daher, dem ganzen Sein nach, hervorgebracht, ohne dass etwas vorher da war, woraus sie hervorgebracht wäre. Darin liegt aber die Thatsache ausgesprochen, dass die Welt aus nichts, d. h. nicht aus irgend etwas geworden sei.

Und dies ist der Begriff, den wir mit den Worten einer Schöpfung aus nichts aussprechen.

5. Im Begriff der Schöpfung aus nichts, wie er analytisch sich ergeben hat, liegt also die Verursachung des ganzen Seins eines wirklich existirenden Dinges, soweit dasselbe ein Sein ausserhalb des wirklichen Nichts besitzt, oder mit anderen weniger missverständlichen Worten, soweit von dem Dinge überhaupt und in jeder Beziehung das Nichtsein zu verneinen ist. In diesem Begriffe ist erstlich gegeben, dass die Seinsursache von ihrer Wirkung dem Sein nach durchaus verschieden ist; und diese Verschiedenheit ist eine der ganzen Art nach zutreffende, so dass die hervorgebrachte Wirkung logisch nicht zu der Art der hervorbringenden Ursache gehört. Weiter ist gegeben, dass die Wirkung jener Ursache nicht wie bei Veränderungen des Seienden nur in der Hervorbringung einer bestimmten Seinsform oder auch in der Hervorbringung eines neuen Subjectes besteht, welches eine Seinsform in sich tragen kann, sondern vielmehr in der Hervorbringung des ganzen Seins eines neuen von der bewirkenden Ursache verschiedenen Dinges. Dasjenige, was anfängt zu sein, dem ganzen Sein nach, war vorher gar nicht da, wenn wir nämlich logisch die Ordnung des Ursprungs verfolgen. Es kann also ein so im ganzen Sein hervorgebrachtes Ding auch nicht sein Wirklichsein in einem anderen schon daseienden Subjecte haben, also kein Accidenz im metaphysischen Sinne sein, welches nur in einer Substanz existiren kann; sondern es muss dieses neue Seiende ein selbständiges Sein werden, wenn dem Schöpfungsbegriffe genügt werden soll, welcher allein unter allen Hypothesen den ersten Ursprung der Welt wissenschaftlich erklärt. Ein solches selbständiges Sein ist aber das Seiende schlechthin, nämlich die Substanz, und zwar in ihrer Seinsvollendung der Wirklichkeit nach; das heisst, das neue oder im Sein aus nichts geschaffene Ding kann nur ein solches Seiendes sein, welchem die letzte Seinsvollkommenheit in der ganzen Linie des Wirklichseins zukommt, also eine reale Substanz, die von allen anderen Dingen wirklich verschieden ist und sich im Zustande der letzten und höchsten Vollkommenheit dem substantialen Sein nach befindet: und dies ist die Hypostase oder das Individuum in der Gattung Substanz, welches hypostasirt ist. (Vgl. I, 128.) Die hypostasirte individuelle Substanz ist aber eine solche, die ein unmittheilbares Sein besitzt und selbst das thätige Princip für alles ist, was sie ihrer Seinsintensität entsprechend selbst wirkt. Die Grenze der schöpferischen Thätigkeit ist also die Hervorbringung des ganzen Seins der Hypostase. Daher ist auch alles, was unter die Kategorie der Accidenzen fällt, nicht Gegenstand der schöpferischen Thätigkeit, sondern einzig die Substanz. Die ersten Substanzen, also auch die körperlichen oder materiellen, sei es Atome oder Elemente oder wie sie sonst beschaffen waren, sind daher allein aus nichts geschaffen. Die Accidenzen derselben sind

dagegen überhaupt nicht geschaffen, im strengen Sinne des Schöpfungsbegriffes, sondern ihr Ursprung ist ein von der Schöpfung jedenfalls verschiedener, da sie nur im selbständigen Seienden, d. h. in einer Substanz das ihnen eigenthümliche und analoge Wirklichsein haben. Nur in einem uneigentlichen Sinne darf man sagen, dass jene Accidenzen der ersten Substanzen in ihnen mitgeschaffen seien. Das kann aber nur den Sinn haben, das die natürliche reale Anlage und Befähigung der ersten Substanzen zur Aufnahme von Accidenzen diesen Substanzen immer innewohnte, insofern jene Anlage ja selbst ein reales Sein ist und somit zu dem ganzen hervorgebrachten und geschaffenen Sein der Substanz von selbst gehört. Ferner lehrt der Schöpfungsbegriff, dass die Thätigkeit der das ganze Sein eines Dinges bewirkenden Ursache sich auch auf die Hervorbringung desjenigen im Sein erstreckte, woraus die individuelle Substanz besteht, die aus dem Wesen und dem Wirklichsein oder der Existenz im metaphysischen Sinne real zusammengesetzt ist. (I, 54.) Ebenso muss die hervorbringende Thätigkeit sich auch auf die Wesenstheile der substantialen Wesenheit erstrecken. Wo also das Wesen des ersten Dinges aus einer realen Anlage und ihrer Actualität besteht, ist beides bei der Schöpfung hervorgebracht, und wenn eine reale Zusammensetzung des Wesens aus Stoff und Wesensform vorkommt, was erst später zu untersuchen ist, so ist beides, Stoff und Form in ihrem Sein hervorgebracht. Darum wäre auch eine ungeschaffene Materie, die jeder Wesensform entbehrte und deshalb nicht Substanz und Individuum wäre, ganz unmöglich. (Vgl. Th. c. gent. 2, 16.) Daher verbietet auch der Schöpfungsbegriff durchaus die Annahme einer schon vorhandenen Materie, woraus die Dinge entstanden seien, denn dieses materielle Substrat muss selbst seiner Totalität nach im Sein hervorgebracht worden sein. Endlich besagt daher die Schöpfung aus nichts nur die Abwesenheit jeder materialen Ursache im metaphysischen Sinne (I, 184), d. h. nicht nur jeder Materie, sondern jedes Seienden, woraus etwas wird, selbst wenn jenes Seiende auch nur die schwächste Realität besäße. Dagegen schliesst die Schöpfung aus nichts durchaus nicht die Voraussetzung anderer Ursachen aus; sie verlangt nämlich eine bewirkende und eine Zweckursache, ebenso eine vorbildliche Ursache, insofern diese eine formale Ursache ist. Wohl aber ist jede andere von der urbildlichen Ursache verschiedene in den Dingen selbst liegende formale Ursache ausgeschlossen, weil auch die letztere selbst mit dem ganzen Sein des Dinges hervorgebracht sein muss. Ein zeitliches Moment ist endlich im Schöpfungsbegriff, auch wenn er vollständig analysirt ist, selbst nicht enthalten. Der darin ausgesprochene Anfang des dem Sein nach bewirkten Dinges ist nur ein Seinsanfang und drückt nichts als den Seinsursprung als einer realen Wirkung aus, ohne jede Rücksichtnahme auf einen dem wirklichen Sein vorhergehenden Zustand, der doch nur mit Hülfe der Phantasie

als solcher fingirt werden könnte; denn das logisch dem geschaffenen Sein vorhergehende Nichtsein ist ein reales Nichts, oder besser ist kein reales Etwas, kann also auch nicht als Anfangsgrenze des durch Schöpfung werdenden Seins aufgefasst werden, wenn man nicht mit den Begriffen ein kindisches Spiel treiben will. Auch wäre gegen die Behauptung eines zeitlichen Momentes im Schöpfungsbegriffe noch einzuwenden, dass der Begriff dann nur auf die körperlichen Dinge eine Anwendung zuliesse, denn nur für diese gibt es eine Zeit im strengen Sinne (I, 160). Bei dieser Annahme wäre jedenfalls der Ursprung durch Schöpfung für eine ganz immaterielle Substanz noch gar nicht erklärt. Man müsste wenigstens den Schöpfungsbegriff dann so fassen, dass er nothwendig eine Bewegung der Dauer des ganzen hervorgebrachten Seins enthielte. Eine solche Seinsbeschränkung könnte aber nur aus der besonderen Natur der im Sein hervorgebrachten Objecte entspringen, denn die Schöpfung aus nichts als Hervorbringung des ganzen Seins einer Substanz bezeichnet im passiven Sinne, und von diesem reden wir hier allein, die Wirkung selbst: diese aber besteht, wenn sie an sich betrachtet wird, nur in der Aufnahme des vollen und vollendeten Wirklichseins. Das Sein aber, als das Allgemeinste, ist die Wirklichkeit aller Dinge oder ihre Actualität. Und wie früher gezeigt, wird das Sein der Existenz, worin doch die Grenze der als Schöpfung bezeichneten Thätigkeit besteht, dadurch, dass es aufgenommen wird, verendlicht, besondert und begrenzt, und zwar nur durch die endliche Natur dessen, worin es aufgenommen wird. Die Aufnahme selbst oder das Aufgenommenwerden, worin doch die Schöpfung als eine Wirkung logisch bestimmt wird, verlangt aus sich keine weitere Bestimmung: die letztere kann also nur in der besonderen Natur des geschaffenen Objectes gefunden werden. Die Natur der Thätigkeit, welche die geschaffenen Dinge im Sinne der Wirkung zu ihrer Grenze hat, wird hier noch nicht untersucht. Von ihr kann erst dort die Rede sein, wo die Natur des Principis in Frage kommt, von welchem die Thätigkeit ausgeht. Da das Princip aber, wie gezeigt, ein nicht in dem Weltganzen vorfindliches ist, so gehört diese Untersuchung auch nicht in die Naturphilosophie selbst, sondern muss einer anderen philosophischen Wissenschaft vorbehalten bleiben, welche ebenfalls der allgemeinen Metaphysik subordinirt ist. Wohl aber kann hier noch gesagt werden, dass die Schöpfung als Wirkung ihres Principes keine zeitliche Relation erlaubt. Insofern nämlich nimmt das Hervorbringen des ganzen Seins der ersten Substanzen keine Zeit in Anspruch. Denn innerhalb des Hervorbringens des ganzen Seins einer Sache als solchen ist kein früher und später unterscheidbar. Insofern geschieht also die Schöpfung im Moment, der selbst nicht mehr theilbar ist. Alexander von Humboldt hat in seinem Kosmos gesagt: „Vom Werden als dem ersten Augenblick des Seins nach dem Nichtsein haben wir keinen Begriff.“ In diesen Worten

achten wir die weise Mässigung des Naturforschers, der vom Standpuncte seiner Wissenschaft die Lösung der Frage nach dem ersten Ursprung der Dinge ganz abweist. Nur müssen wir metaphysisch den Ausdruck des Werdens ebenfalls ablehnen, denn das Werden entspricht dem Vergehen und geht auf eine Umwandlung des Seins. Der erste Ursprung des Seins ist aber keine Veränderung und daher auch kein Werden und darf nicht als eine Succession vom Nichtsein zum Sein aufgefasst werden, weil es eben keine Succession ist, die nur innerhalb des Seienden gedacht werden kann.

6. Der so genau formulirte Begriff der Schöpfung aus nichts enthält keinen Widerspruch, weder in dem logischen Begriffe selbst noch in der durch ihn ausgedrückten Sache. 1) Der Begriff ist allerdings für unsere Phantasievorstellung widersprechend, das heisst, wir können kein Phantasiebild entwerfen, welches dem Inhalt jenes Begriffes entspräche. Der Grund liegt darin, dass die Phantasievorstellung nur sinnliche Eindrücke wiederzugeben und zu combiniren vermag. Sinnliche Eindrücke sind aber nur durch das Dasein körperlicher Objecte auf irgend eine Weise veranlasst. Weder das Sein als solches noch auch die Hervorbringung des ganzen Seins einer Substanz sind an sich sinnfällige Dinge und daher nicht durch die Phantasie vorstellbar. Dagegen hat der Schöpfungsbegriff für das reine Denken, das heisst für das Erkennen des Allgemeinen, keine Schwierigkeit: denn er kommt durch richtiges Schliessen als ein bestimmter Begriff zu Stande. Freilich genügt der Begriff nicht zu einer intuitiven Denkanschauung des ganzen entitativen Inhalts des schöpferischen Thuns und der Wirkung dieses Thuns, der schöpferischen That, so dass nichts mehr darin enthalten wäre, was nicht durch den Begriff erkennbar würde. Allein eine solche adäquate Erkenntniss oder ein absolutes Begreifen findet für uns in keiner Wissenschaft statt, es geht uns erfahrungsmässig ab. Auch können wir die schöpferische Wirkung nicht hervorbringen. Und endlich wäre der Schluss auf die Schöpfungsthatsache auch dann noch gültig, wenn sie uns auch keinen so erkennbaren Begriff gewährte, wie wir ihn zu finden glauben, so lange nur kein wirklicher Widerspruch im Begriffe enthalten ist. 2) Ein solcher Widerspruch ist aber in der Sache nicht erfindlich. Hier betrachten wir die Schöpfung aus nichts nur in Bezug auf das Sein der Wirkung, welche das schöpferische Thun begrenzt. In den geschaffenen Dingen, welche alle nur ein contingentes Sein haben, liegt aber die Möglichkeit zum realen Sein der Existenz, denn sie sind thatsächlich da; also kann auch kein Widerspruch der Merkmale in ihnen vorhanden sein, um dessen willen die Verwirklichung ihres Begriffes im Sein einen Widerspruch enthalten würde. Was aber die besondere Art und Weise dieser Seinsverwirklichung angeht, so betrifft das offenbar direct nur die schöpferische Thätigkeit und nicht die Wirkung selbst, kann also die innere Möglichkeit der geschaffenen

Dinge zum Wirklichsein nicht zerstören. Die Art und Weise der schöpferischen Thätigkeit kann also nur äusserlich oder relativ die Anlage der geschaffenen Dinge zum Wirklichsein beeinflussen. Aber auch so ist kein Widerspruch zu finden. Die Schöpfung ist keine Verleugnung des Causalitätsprincips, sie ist keine Hervorbringung der Dinge aus etwas schon Vorhandenem und setzt keinen Uebergang voraus, der zwischen unendlich entfernten Grenzen liegt. In Bezug auf diese letzte Schwierigkeit ist zu sagen, dass es überhaupt zwischen dem Sein und dem Nichts, nämlich der Verneinung des Seins schlechthin, kein Mittleres gibt; denn das wäre weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes, also etwas selbst Widersprechendes. (Vgl. Th. 1. 45. 2 ad 4; 1. 15. 1.) — Aufgabe der Geschichte der Philosophie ist es, den Nachweis der philosophischen Tradition über den Schöpfungsbegriff zu führen. Das System kann sich nicht darauf einlassen. Nur sei die bescheidene Bemerkung erlaubt, dass die Deutung sowohl der platonischen wie der aristotelischen Lehre noch nicht definitiv gelungen zu sein scheint. Es lässt sich zum Mindesten noch sehr viel zu Gunsten derer sagen, welche bei den beiden Philosophenfürsten den wahren Schöpfungsbegriff zu finden glauben. Die Schlussworte des Philolaos-Fragments, Äusserungen bei Archytas (Stobaeus Ecl. lib. 1. c. 43.) und andere Zeugnisse berechtigen zu einer den Schöpfungsbegriff rettenden Deutung der absichtlich dunkelen Worte des Timäus. Es scheint, als trübe in dieser rein historischen Frage eine gewisse Tendenz den Blick der Forscher. Sowohl diejenigen, welche an der Ewigkeit des Stoffes festhalten wollen und deshalb die Schöpfung leugnen, als auch solche, denen die Schöpfung erst als ein der Theologie entnommener Begriff überzeugend wird, sträuben sich dagegen, demselben schon in der antiken Philosophie zu begegnen. Die Geschichte muss richten und wird keine Tendenz in ihrem Beweisverfahren erlauben.

§ 4. Die Dauer der Welt.

1. Nachdem der erste Ursprung des realen Seins, welches wir in der Welt erkennen, bestimmt ist, muss die Frage nach der Dauer des aus nichts hervorgebrachten Seins beantwortet werden. Dauer bezeichnet im Allgemeinen einen Zustand einer Sache, der von ihrer Wesenheit verschieden ist, nämlich das Beharren einer Sache im Sein der Existenz oder der Wirklichkeit. (Vgl. I, 160.) Dauer ist daher ein besonderer Zustand der Existenz, der sich an einer Sache findet. Streng genommen kann daher auch nur da von Dauer die Rede sein, wo es ein selbständiges Sein gibt, welchem die Existenz real zukommt. Zunächst und an sich ist also nur der Substanz eine Dauer zuzuschreiben. Das Accidens hat seine Dauer, insofern es seine Existenz hat, nämlich in Abhängigkeit von einer Substanz. Wir müssen also die Frage nach der Dauer

der Welt sofort auf die in der Welt real seienden Substanzen beschränken. Hier entstehen aber verschiedene Fragen, welche klar unterschieden werden müssen, wenn nicht eine Verwechslung der Begriffe erfolgen soll. Wir können nämlich zuerst von den besonderen Bedingungen der wirklichen Welt als der Totalität des hervorgebrachten Seins absehen und nur nach der Dauer einer Welt an sich fragen. Und dabei ist wiederum eine doppelte Frage zu stellen. Entweder entwerfen wir den Plan einer möglichen Welt und bestimmen dann die Dauer derselben, oder wir fragen noch allgemeiner nach der Beziehung, welche zwischen irgend einem aus nichts hervorgebrachten realen Sein und seinem Existenzzustand, welcher Dauer genannt wird, stattfindet. Je nachdem diese Beziehung eine innerlich nothwendige ist oder nicht, gestaltet sich die Antwort auf die übrigen Fragen. Endlich ist, falls sich eine bestimmte Dauer für das Sein der in der wirklichen Welt enthaltenen Dinge ergibt, weiter nach der Anfangs- und Endgrenze dieser Dauer zu fragen.

2. Die erste Frage betrifft also die Nothwendigkeit der Dauer für das durch Schöpfung hervorgebrachte Sein. Und diese Frage muss zuerst in allgemeinsten Fassung untersucht werden. Wir mögen uns dazu eines Hilfsmittels der Phantasie bedienen, indem wir einen besonderen Fall fingiren, an welchem die Begriffe, um die es sich handelt, deutlich werden können. Nehmen wir z. B. an, es existire nichts als eine einzige elementare Kugel, z. B. von Wasserstoff. Diese Kugel ist eine reale Substanz. Als ein contingentes Seiendes ist ihr ganzes Sein aus nichts geschaffen, d. h. sowohl Wesenheit und Existenz wie Act und Potenz sind in ihr ganz und gar hervorgebracht ohne Voraussetzung einer materialen Ursache. Es fragt sich jetzt, ob die Dauer dieser einzigen Kugel, welche in diesem Falle die Weltkugel wäre, erkannt werden kann. Muss diese Kugel nothwendig immer gewesen sein? Oder, wenn dies nicht der Fall ist, kann sie immer gewesen sein? Das verursachte Sein kann nicht absolut ewig sein. (I, 162.) Die Dauer des hervorgebrachten Seins schliesst durchaus den Begriff der Ewigkeit im absoluten Sinne aus. Unter Dauer des geschaffenen Seins verstehen wir das Beharren desselben im Sein der Wirklichkeit, also einen Existenzzustand, der offenbar von der Existenz als solcher bedingt ist. Die Existenz ist aber hier selbst etwas Verursachtes und deshalb nicht ein absolut unveränderliches Sein, denn sonst müsste sie als ein solches Sein gedacht werden, in dessen Begriff der Grund seiner selbst schon nothwendig gegeben ist, und welches daher absolut nothwendig da wäre, also gar nicht hervorgebracht sein könnte. Der Begriff der Ewigkeit im strengen Sinne bezeichnet aber gerade das volle absolut unveränderliche Sein, das ein innerlich nothwendiges ist. Wäre also ein geschaffenes Seiendes nothwendig von ewiger Dauer, so müsste es zugleich und in demselben Sinne contingent und nothwendig, hervorgebracht und

nichthervorgebracht sein, was unmöglich ist. Ebenso wenig kann jene Seinsnothwendigkeit in einem geschaffenen Seienden von einem Princip oder einer Ursache herkommen, welche nicht in jenem Dinge selbst liegt. Diese Nothwendigkeit würde entweder von der ersten das ganze Sein bewirkenden Ursache oder vom Zwecke abhängen. Das Erstere ist aber nicht der Fall, denn es ist nicht nothwendig, dass die allererste Seinsursache gerade jene bestimmte Wirkung hervorgebracht hat: deshalb ist auch das Sein der Wirkung kein absolut nothwendiges. Indess hängt dieses Argument so von der Natur jener Ursache ab, dass es erst da vollständig bewiesen werden kann, wo von der Natur der ersten Ursache selbst die Rede sein wird. Es gibt aber in den geschaffenen Dingen keine absolute Nothwendigkeit in Hinsicht auf das allererste Princip, welches ein an sich nothwendiges Sein hat, sondern nur in Hinsicht auf andere Ursachen, welche nicht selbst nothwendige Ursachen sind. Die Nothwendigkeit, die vom Zwecke abhängt, ist aber für ein geschaffenes Ding keine absolute; denn die Nothwendigkeit, die in der Ordnung zum Zwecke liegt, der selbst nicht ein absolut nothwendiges Sein hat, zwingt etwas nicht dazu, immer da gewesen zu sein. Wenn jemand z. B. läuft, so ist er in Bewegung; aber es ist nicht nöthig, dass er immer in Bewegung gewesen, denn das Laufen selbst ist nicht an sich nothwendig. Es ist also nicht absolut nothwendig, dass ein hervorgebrachtes Ding existirt. Also ist es auch nicht nothwendig, dass ein geschaffenes Ding immer gewesen ist. Die Nothwendigkeit der Dauer ist also nicht in dem hervorgebrachten Sein selbst enthalten. Also kann die Welt nicht nothwendig ewig sein im Sinne einer grenzenlosen Dauer. (Th. c. gent. 2, 31. 36.)

3. Die Welt hat also keine absolute Nothwendigkeit der Existenz. Es fragt sich daher weiter, ob das geschaffene Sein wenigstens in Bezug auf seine Dauer ewig sein kann. Es ist also zu untersuchen, ob ein geschaffenes Ding immer gewesen sein und dennoch von der ersten Seinsursache nach der Totalität alles Seins, das in jenem Dinge ist, verursacht sein kann. Da wir hier das verursachte Sein nur als eine Wirkung der ersten und allgemeinsten Ursache betrachten, so kann es sich nur darum handeln, ob es möglich ist, dass etwas wird, was immer gewesen ist, und zwar bezieht sich der Ausdruck „etwas wird“ hier auf das Entstehen des ganzen Seins einer Sache. Leugnet man den Satz: „es ist möglich, dass etwas wird, was immer gewesen ist,“ so kann die Wahrheit dieser Verneinung nur zwei Ursachen haben; der Grund ist nämlich entweder der Mangel einer passiven Potenz für das Werdende oder der Widerspruch der beiden Begriffe Verursachtsein und immer Gewesensein. In Bezug auf den ersten Verneinungsgrund lässt sich sagen: jene oben erwähnte Kugel kann nicht werden, ehe sie hervorgebracht ist; denn in der Voraussetzung der wahren Schöpfung ging dem realen Sein jener Kugel gar keine passive reale Potenz oder Anlage zum Wirklichsein

voraus, weil ja die Kugel nicht aus einer vorausfindlichen Materie hervorgebracht oder geworden ist. Aus dem Mangel einer solchen passiven realen Potenz folgt aber doch noch nicht, dass immer das Hervorgebrachtwerden des ganzen Seins eines Seienden durch das erste Princip unmöglich ist. Alle Schwierigkeit hierin liegt auf Seiten des schaffenden Principis, von dem hier nicht zu reden ist, aber nicht auf Seite der geschaffenen Wirkung. In Bezug auf den zweiten Verneinungsgrund ist also zu sehen, ob ein begrifflicher Widerspruch in diesen zwei Urtheilen liegt: etwas ist geschaffen, und etwas ist immer dagewesen; oder mit anderen Worten: liegt ein Widerspruch darin, dass ein und dasselbe Ding von der ersten Ursache seiner ganzen Substanz nach im Sein verursacht ist und dennoch nicht ein Princip oder einen Anfang seiner Dauer, d. h. seines Beharrens im Sein hat? Der Widerspruch kann aber, wenn er vorhanden ist, nur darin begründet sein, dass die bewirkende Ursache der Dauer nach ihrer Wirkung vorausgehen muss, oder dass bezüglich der Wirkung das Nichtsein der Dauer nach dem Sein vorausgehen muss. Allein keiner dieser den Widerspruch begründenden Sätze kann wirklich bewiesen werden. Erstens: es ist nicht nothwendig, dass die erste bewirkende Ursache ihrer Wirkung der Dauer nach vorausgeht. Das Gegentheil ist nur bei denjenigen Ursachen der Fall, welche ihre Wirkung durch Veränderung hervorbringen: denn der Anfang der Veränderung muss dem Ende der Veränderung vorhergehen. Weil wir aber gewöhnt sind, nur solche Wirkungen zu betrachten, die durch Veränderung des Seienden entstehen, deshalb übertragen wir irrthümlich dieselbe Vorstellung auf den ersten Ursprung des Seins, welches durch die ganz zeitlose und somit augenblickliche Thätigkeit der ersten Ursache ganz hervorgebracht wird. Bei einer solchen augenblicklichen Thätigkeit, die also untheilbar ist, ist ein und dasselbe zugleich Anfang und Ende der ganzen Thätigkeit. Also kann in jedem beliebigen untheilbaren Augenblick, in welchem wir annehmen, dass das thätige Princip seine Wirkung ohne Zeit sofort ganz hervorbringt, auch das Ende seiner ganzen Thätigkeit gesetzt werden. Das Ende oder die Grenze der bewirkenden Thätigkeit ist aber zugleich mit demjenigen da, was durch sie geworden ist. Also ist kein begrifflicher Widerspruch vorhanden, wenn man annimmt, dass eine bewirkende Ursache, welche ihre Wirkung sofort ganz hervorbringt, dem von ihr Verursachten der Dauer nach nicht vorausgeht. Zweitens: es ist kein Widerspruch zu sagen: etwas Gewordenes oder Hervorgebrachtes ist niemals nicht gewesen, d. h. es ist immer da gewesen; denn es ist nicht nothwendig, dass das Nichtsein des geschaffenen Dinges dem Sein dieses Dinges der Dauer nach vorausgeht. Der Begriff der Schöpfung aus nichts besagt nur das Gewordensein eines ganzen Dinges und verneint dabei jedes reale Sein, woraus jenes Ding geworden oder hervorgebracht wäre. (Vgl. Anselmus Monol. c. 8.) Ähnlich sagen wir auch, um auszudrücken,

dass jemand ohne Grund betrübt erscheint, er ist über nichts betrübt. Wenn also das ganze Sein nach seiner ganzen Realität hervorgebracht ist, so liegt in diesem Begriffe gar keine Beziehung oder Hinordnung dieses ganzen Seins, was hervorgebracht ist, auf das Nichts; und es wird dadurch nicht behauptet: das, was so geworden ist, muss selbst vorher ein Nichts gewesen und nachher ein Etwas sein. Angenommen ferner, dass die in jenem Urtheil liegende Beziehung zum Nichts bejaht bleibt, so ist der Sinn dann dieser: das geschaffene Ding ist aus Nichts hervorgebracht, d. h. es ist nach dem Nichts ein Seiendes geworden. Dieses „nach“ enthält allerdings absolut eine Ordnung. Allein die Ordnung ist vielfach, es gibt eine Ordnung der Dauer und eine Ordnung der Natur in den Dingen. Aus dem, was in vielen Dingen das Gemeinsame und Allgemeine ist, folgt aber noch nicht das Eigenthümliche und Besondere. Also ist es auch nicht nöthig, dass ein geschaffenes Ding, bloß weil das geschaffene Ding nach dem Nichts ist, wie in jenem Satze behauptet wird, der Dauer nach vorher nichts gewesen und nachher etwas gewesen ist. Es genügt vielmehr, wenn es der Natur nach vorher nichts ist, ehe es ein Seiendes ist. Denn dasjenige in einem jeden Dinge, was ihm an sich zukommt, ist in Bezug auf die Natur früher als das, was es nur von einem anderen Dinge hat. Das geschaffene Ding hat aber sein Sein nur von einem anderen, nämlich von seinem Princip; an sich betrachtet ist es aber real ein Nichts, nämlich ohne das ganze empfangene Sein. Daher ist der Natur nach in jedem geschaffenen Dinge das Nichts früher als das Sein. Aber deshalb muss das Nichts und das Seiende nicht zugleich sein, weil das Nichts dem Seienden der Dauer nach nicht vorausgegangen ist. Wenn nämlich das geschaffene Ding immer gewesen ist, so wird nicht damit behauptet, es sei zu einer bestimmten Zeit ein Nichts, sondern wir sagen: seine Natur ist so beschaffen, dass es ein Nichts wäre, wenn es sich selbst überlassen bliebe. Ein begrifflicher Widerspruch ist also nicht in der Annahme enthalten, dass ein geschaffenes Ding keine Anfangsgrenze seiner Dauer hat. Was aber keinen Widerspruch enthält, ist wenigstens logisch möglich. Also ist die absolute Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung in diesem Sinne nicht erweisbar. (Th. opusc. 27 de aeternitate mundi.)

4. Man hat aber neuerdings gegen diese Möglichkeit weiter eingewendet, dass der Widerspruch zwar nicht im Begriff der Schöpfung an sich läge, wohl aber aus denjenigen Merkmalen folge, welche mit der Natur des geschaffenen contingenten Dinges nothwendig zusammenhängen. Erstlich wird behauptet, wenn wir nämlich vorerst von besonderen Gegenständen der Schöpfung absehen, die Dauer eines geschaffenen Dinges sei keine solche, die ganz zugleich da sei, und eben deswegen sei diese Dauer gewissermassen eine successive. Sie correspondire nämlich verschiedenen Augenblicken oder Zeittheilen, die auf einander folgen. In diesen Momenten könne das geschaffene Ding vernichtet werden, d. h.

ganz zu sein aufhören, werde aber doch nicht vernichtet. Diese Zeit mag nun eine reale oder eine bloß mögliche sein, denn es liesse sich ja irgend eine reale Reihe oder eine reale Bewegung denken, welche jedem geschaffenen Dinge coexistire. Für jedes geschaffene Ding liessen sich also in irgend einer Zeitreihe jene Theile oder successiven Augenblicke denken, denen die Dauer des geschaffenen Dinges entspricht. Also liesse sich auch ein Moment angeben, welcher der Schöpfung jenes Dinges entspräche. Und dies wäre der Moment, welcher der Existenz des Dinges entspricht, ehe sie im Sein erhalten ist, und das wäre der erste Moment, auf welchen andere folgen. Die Dauer eines geschaffenen Dinges entspräche also einer Reihe, die ein erstes Glied oder einen Anfang hat, die also nicht ewig wäre „a parte ante“: also müsse auch die Dauer des geschaffenen Dinges selbst nothwendig einen Anfang haben. Die Schöpfung selbst des contingenten Dinges bezeichne nämlich den ersten Moment der Dauer dieses Dinges. Deshalb habe das geschaffene Ding (z. B. die Kugel in unserem obigen Beispiel), eben dadurch, dass es geschaffen sei, einen Anfang seiner Dauer. Dieser Einwand verdient eine Widerlegung. Der Kern des Einwandes liegt in der Behauptung, dass die Dauer eines geschaffenen Dinges einer Reihe entspricht, welche einen Anfang hat. Damit ist aber nur das wiederholt, was vorhin widerlegt wurde, dass nämlich dasjenige, was geschaffen ist, nothwendig vorher nicht gewesen sein müsse. Die Beweisführung in jenem Einwand leidet an Mängeln. Die Dauer eines geschaffenen Dinges entspricht nicht nothwendig einer Reihe, die einen Anfang hat. Wenn der Einwand zutreffen soll, so muss er allgemein gelten, also auch für den Fall, dass nichts als jene Kugel existirt, die wir oben als Beispiel gewählt haben. Hier wäre die Reihe, die der Dauer jener Kugel entsprechen soll, jedenfalls nur eine imaginäre, aber keine reale. Als imaginäre Reihe muss sie aber auch wenigstens für die Vorstellung eine Begründung haben, und deshalb muss man weiter etwas Reales fingiren, an welchem jene Zeitreihe statt findet, nämlich durch irgend eine in dem fingirten realen Dinge vorgehende Bewegung. Um aber unserer Ansicht wirksam entgegen zu treten, müsste erst weiter bewiesen werden, dass das fingirte reale Ding, an welchem die Reihe sich ergibt, selbst einen Anfang seiner Dauer hat, und nicht in Bezug auf seine Dauer ewig ist. Im Sinne des Einwandes könnte der verlangte Beweis aber nur durch weitere Annahme einer zweiten Reihe geschehen, welche der Dauer des fingirten Dinges der ersten Reihe entspräche. So aber wäre der Beweis ohne Ende hinausgeschoben, würde also nie geführt werden. Der Einwand setzt einfach voraus, dass es eine Dauer gibt, sei es eine wirkliche oder nur mögliche, welche einen Anfang hat. Nur dadurch wäre jenes Messkunststück zu Stande gebracht; denn an einer ganz anfangslosen Reihe lässt sich der Anfang von etwas anderem nicht so messen, dass jene anfangslose Reihe oder ein Theil derselben selbst das

Maass abgebe. Aus jener erst zu beweisenden Voraussetzung, die nur durch die Zuthat der Phantasie verhüllt ist, wird dann das bewiesen, was zu beweisen war und doch schon vorausgesetzt wurde. Ausserdem liesse sich noch weiter geltend machen, dass die Dauer eines geschaffenen Dinges nicht an sich durch eine ihr entsprechende, aber von ihr real verschiedene Reihe gemessen werden könnte, denn so, wie die Dauer in zwei Dingen real verschieden ist, so ist auch die Weise der Messung verschieden. Dies gilt sicher da, wo, wie in unserem Falle, nur ein einziges geschaffenes Ding als real angenommen wurde, und gilt solange, als nicht sofort eine Einheit von realen Dingen statuirt wird, für welche die Bewegung, deren Maass die Zeit ist, von einem Principe aus erfolgt. — Andere Einwände beruhen auf einer Verwechselung des wirklich Unendlichen mit dem, was nur der Anlage nach unendlich ist, sowie der Ewigkeit als einer grenzenlosen Dauer, welche ihrer ganzen Realität nach zugleich ist, mit einer Dauer, welche zwar den Anfang, aber nicht die Succession und das Ende, oder wenigstens das letztere allein ausschliesst. (Vgl. Th. c. gent. 2, 38. Liberatore, Institutiones philosophicae, ed. 5. 1872 II, 53—55.) Es kann von einem Versuche, die ganze Philosophie systematisch zu entwerfen, nicht erwartet werden, dass alle möglichen Einwände oder auch nur alle Seiten einer Frage erschöpft werden sollen. Es genügt, eine Ansicht zu begründen und die Vertheidigung anzuzeigen. In dieser Frage ergibt sich uns das Resultat, dass der Begriff der Schöpfung aus nichts in keiner Weise die Ewigkeit der Welt, d. h. ihre Anfangslosigkeit in Bezug auf die Dauer ausschliesst. Wir glauben, dass Plato und Aristoteles dieser Ansicht sind. Von anderen Philosophen sind bestimmt derselben Ansicht Augustinus, Thomas von Aquin, Durandus (2 Sent. c. 1. q. 2.), Suarez, Wolff (Theolog. natur. P. 2. c. 1. § 447.) u. a. m. Jedenfalls müssten diese den begrifflichen Widerspruch doch gesehen haben, wenn er so leicht zu finden wäre. Mit Recht sagt daher Thomas Aquinas (opusc. 27) von den Gegnern: „Et isti sunt soli homines, et sapientia oritur cum eis!“ Dass aber die Frage philosophisch von Bedeutung ist, beweist schon der Umstand, dass dieselbe von den bedeutendsten Philosophen ernstlich untersucht ist. Auch erklärt sich aus unserer Auffassung die Tendenz der neueren Philosophie, die Welt ewig sein zu lassen. Denn, wenn die Möglichkeit ihrer ewigen Dauer an sich etwas Widersprechendes enthielte, so müsste das doch im Laufe der Philosophie zu Tage getreten sein und hätte die Entwicklung des Pantheismus und Materialismus beschränken müssen.

5. Verschieden von der allgemeinen Fassung gestaltet sich die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, wenn sie auf besondere Naturen bezogen wird. Wenn wir z. B. in der allein existirenden contingenten Kugel eine Bewegung der Theile annehmen, z. B. Rotation der Kugel um ihre Axe, so fragt sich, ob in der Annahme

einer ewigen Dauer der geschaffenen Kugel aus der Anfangslosigkeit der Bewegung kein Widerspruch folgt. Aber auch dies ist nicht der Fall. Man wendet ein, in diesem Falle gäbe es unendlich viele Rotationen. Allein dieselben wären nicht zugleich wirklich vorhanden, sondern nur nach und nach, und so wären sie nicht unendlich viele der Wirklichkeit nach. Freilich gäbe es keine erste Rotation in dieser Voraussetzung, da aber die anderen nicht von der ersten abhängig sind, sondern ihre eigene Ursache erfordern, so liegt eben darin kein Widerspruch. (Vgl. Th. c. gent. 2, 38.) Wir können dann weiter fragen, kann eine Welt, in welcher Bewegung und Succession in den realen Dingen statt findet, von Ewigkeit her geschaffen sein? Und auch hierauf liesse sich antworten, dass diese Annahme keinen evidenten Widerspruch enthielte.

6. Hiernach ist jetzt die Dauer der realen Welt zu untersuchen. An sich ist der Ursprung der Welt durch Schöpfung von Ewigkeit her nicht unmöglich, also doch wenigstens möglich. Wollte man aber in der Realität der successiven Dinge der wirklichen Welt einen Widerspruch finden, der uns wenigstens nicht evident ist, so liegt die weitere Annahme offen, dass die Welt in Bezug auf die bleibenden Substanzen, z. B. die Elemente, von Ewigkeit geschaffen sei, dass aber einzelne Naturen, z. B. die menschlichen Seelen, nicht von Ewigkeit geschaffen seien, und dass ferner die Anlage der Welt eine derartige sei, dass einzelne Arten der realen Wesen in Bezug auf Anzahl der Individuen beschränkt seien. Man brauchte also von der Anfangslosigkeit in Bezug auf die Dauer nur diejenigen Gattungen von Dingen auszuschliessen, welche als Individuen gleichzeitig existiren, um nicht eine unendliche Vielheit zu erhalten. Für die rein successiven und ebenso für die bleibenden Naturen wäre daher ein Widerspruch nicht zu constatiren. Was aber die vorgenannten Gattungen anbetrifft, so müsste, um die daraus entnommene Schwierigkeit zu erweisen, erst weiter bestimmt nachgewiesen werden, dass der wirkliche Naturlauf der Welt keine Mittel besitzt, um jene unendliche Vielheit zu vermeiden, und dass sie thatsächlich nicht vermieden würde. Das aber ist nicht zu beweisen, wie wir später bei der Untersuchung der Naturgesetze zeigen werden. Was endlich die Schwierigkeit betrifft, welche die Vielheit der menschlichen Seelen darzubieten scheint, so ist dieselbe um so weniger zu urgiren, als erstens auch hier gewisse Umstände des Naturlaufes die Zeugung beschränken könnten, und zweitens auch bei der zeitlichen Schöpfung in Bezug auf diese Seelen, wenn sie unsterblich sind, eine successive Unendlichkeit z. B. der Denkacte statt finden müsste: und darin glauben diejenigen, welche den beregten Einwand urgiren, doch keine unüberwindliche Schwierigkeit zu finden. Daher glauben wir aus der Welt, wie sie wirklich ist, und wie sie unserer Erfahrung zugänglich ist, keinen sicheren metaphysischen Beweis für einen Anfang

ihrer Dauer finden zu können. Metaphysisch lässt sich daher die zeitliche Schöpfung der Welt nicht wirklich erweisen.

7. Andere Beweisgründe für einen Anfang der Welt in Bezug auf ihre Dauer sind aus der Tradition geführt worden. Sie sind also historischer Art und können nur soweit gelten, als die Erinnerung des Menschengeschlechtes reicht. Nimmt man den Anfang des Menschengeschlechtes gleichzeitig mit dem Anfang der ganzen Welt an, so würde eine solche Tradition dennoch nur für den Ursprung der Menschen zeugen können. Allein für den ersten Seinsursprung der übrigen Welt in Bezug auf ihre Dauer würde keine Gewissheit zu finden sein; denn dazu müsste der Zeuge selbst im Augenblick der Schöpfung bereits beobachtungsfähig gewesen sein, also doch schon existirt haben, — und das wird durch die Hypothese ausgeschlossen. Setzt man aber den Anfang der übrigen Welt vor den des Menschengeschlechtes, so folgt vollends gar nichts aus jener Tradition. Für die Wahrnehmung dieser Thatsache wäre daher eine Intelligenz erfordert, die vor der Welt existirte und eben deshalb ein ganz ausser- oder überweltliches Princip sein müsste. Ebenso lässt sich der Anfang der Weltdauer nicht naturwissenschaftlich beweisen. Alle Schlüsse, die aus naturwissenschaftlichen Thatsachen gezogen werden, können nur eine Veränderung des Seienden, sei es eine continuirliche oder gewaltsame, darthun, aber nicht den ersten Ursprung des ganzen Seins in Bezug auf die bestimmte Beschaffenheit des ersten geschaffenen Seienden beweisen und deshalb auch nichts über den Anfang seiner Dauer mit Gewissheit erschliessen. Ein Argument verdient indessen besondere Beachtung. Sir W. Thomson hat aus Fourier's Wärmetheorie gezeigt, dass die Geschichte der Wärme sich nicht bis auf eine endlose Vergangenheit verfolgen lässt. Für einen bestimmten negativen Werth der Zeit ergeben sich in den mathematischen Formeln sofort unmögliche Werthe; und daraus hat man geschlossen, dass es eine anfängliche Vertheilung der Wärme gegeben, die nicht nach bekannten Gesetzen aus einer vorhergehenden Vertheilung entstanden sein kann. (Tait, *Thermodynamics* p. 38. Vgl. Clerk Maxwell, *Theory of heat*, p. 245.) Allein diese Berechnungen sind nicht unfehlbar; sie sind vielmehr so complicirter Natur, dass wir die Abwesenheit eines Irrthums dabei nicht mit Gewissheit verbürgen können, erlauben also keinen metaphysisch sicheren Schluss. (Jevons, *Principles of Science* p. 744, Preface p. XXIX sq.) Gesetzt aber, diese Theorie ist richtig, so müssen wir doch mit Prof. Paul Clifford und Prof. Jevons gegen Prof. Tait und Prof. Stuart die Schlussfolge auf einen nothwendigen zeitlichen Anfang der Welt entschieden ablehnen; denn niemand bürgt uns dafür, dass die Wärme als solche nicht eine Evolution aus vorhergehenden Zuständen des Universums gewesen ist. Endlich sei es gestattet, noch einen anderen Gedanken in die Wagschale zu werfen. Die Naturwissenschaften können durch Beobachtung von Thatsachen

und Vergleichung derselben mit selbstangestellten Experimenten eine Geschichte der natürlichen Entwicklung des Universums entwerfen, ebenso gut wie es z. B. die Geologie wenigstens für die Bildung der Erdkruste mit Glück versucht hat. Auf diese Weise liesse sich für einen beliebigen Zeitwerth von heute ab in der Vergangenheit der Zustand des Universums berechnen und beschreiben. Gesetzt auch, diese Berechnung sei nicht nur wahrscheinlich, sondern liefere volle sichere unfehlbare Gewissheit. Diese Gewissheit hängt immer noch ab von einer Bedingung, dass nämlich jener gewählte Zeitpunkt eine reale Bedeutung hat, oder, was dasselbe ist, dass die Welt zu jener Zeit wirklich existirt hat. Die Naturwissenschaft erkennt auf ihrem Gebiete innerhalb seiner Grenzen die natürliche Entwicklung, vorausgesetzt immer die Continuität der in die Berechnung als Factoren eingehenden Naturgesetze. Wenn aber, wie wir annehmen, unsere obigen Untersuchungen richtig sind, so ist die ewige Dauer der Welt keine nothwendige, und beides sowohl ihre ewige wie ihre nichtewige Dauer bezüglich des Anfangs ist möglich. Dann ist aber, da ja die Ordnung der Natur verschieden ist von der Ordnung der Dauer in den geschaffenen Dingen, aus der Erkenntniss der ersteren kein nothwendiger Schluss auf die zweite erlaubt. Es ist also wenigstens möglich, dass die Welt in jedem beliebigen Stadium oder Zustand hervorgebracht ist, der von uns in der Ordnung ihrer Natur erkannt wird. Nehmen wir daher auch die natürliche Entwicklung des uns bekannten Sternsystemes, ja der ganzen Gesammtheit der Sterne aus einem gasförmigen Zustande an, so folgt immer noch die Möglichkeit, dass das Universum wirklich im Sein zuerst hervorgebracht war als ein bereits aus dem gasförmigen Zustande in einen festen verwandeltes System. Hier können wir nur aus der Welt als der Wirkung an sich argumentiren. Alle Gründe, welche sich möglicherweise aus einer Erkenntniss des hervorbringenden Principes ergeben könnten, müssen hier ausgeschlossen bleiben. Wir fragen also nicht nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit für die eine oder die andere Annahme, denn dazu gehörte eine Summirung aller Gründe, also auch der aus der Beschaffenheit der ersten Ursache entnommenen. Wir betrachten einfach die Möglichkeit, und so können wir metaphysisch zu keiner Entscheidung kommen. Wir halten also fest: die Welt kann von Ewigkeit her gewesen und doch hervorgebracht sein, — da dies aber nicht im Wesen der Welt nothwendig, sondern nur contingent liegt, so kann sie auch einen Anfang ihrer Dauer gehabt haben: aber selbst im letzten Falle ist weder der Anfang selbst noch der anfängliche Zustand der ersten geschaffenen Dinge mit Sicherheit wissenschaftlich bestimmbar. Persönlich bekennen wir, dass wir einen zeitlichen Anfang der Welt für wahr halten; allein nur auf Grund einer ganz anderen Wissenschaft, nämlich der Theologie, die, wie uns scheint, auch allein dem historischen Beweise durch Tradition eine aus

der Theologie entlehnte sichere Unterlage geben kann. In der Philosophie aber muss die Frage offen bleiben, da sie philosophisch nicht gelöst ist. Der Zustand der Schöpfung im Anfang kann daher auch nicht weiter ein Gegenstand der metaphysischen Untersuchung sein. Was die Metaphysik thun kann, um über die Entwicklung der Welt klar zu werden, muss sie daher nothwendig an anderer Stelle thun, nämlich bei der Untersuchung der Naturordnung und ihrer Grenze.

8. Aus der Untersuchung über die Dauer der Welt in Bezug auf den Anfang ergibt sich mit Sicherheit die Lösung der Frage nach dem Ende der Welt. Nochmals ist zu bemerken, wir reden hier von der Gesammtheit der Weltdinge, deren Einheit keine substantiale, sondern nur eine Einheit der Ordnung ist; und wir betrachten das hervorgebrachte Sein in Bezug auf seine Dauer nur als Wirkung, nicht aber die Ursache und die Thätigkeit derselben. Wir dürfen also hier nicht untersuchen, ob das erste hervorbringende Princip die Absicht hat, die Dauer der Welt zu bestimmen. Wir betrachten nur an sich das Beharren der geschaffenen Dinge im Sein. Zur leichteren Erkenntniss des Problems lösen wir es in einzelne Fragen auf. 1) Unter dem Ausdruck Ende der Welt kann entweder das Ende der Dauer des ganzen hervorgebrachten Seins in der Welt verstanden werden oder nur das Aufhören der Ordnung, die zu einer gegebenen Zeit wirklich in den Weltdingen sich vorfindet. Hier kann natürlich nur der erste Fall betrachtet werden. Nehmen wir zunächst nur eine einzige geschaffene Substanz an, z. B. eine Kugel, so ist dieselbe an sich zu jeder bestimmten Dauer indifferent. Ihr Sein der Existenz aber, an sich betrachtet, ist das, was von dieser Kugel als einer realen Seinspotenz aufgenommen und dadurch erst beschränkt und besondert ist. Im Sein der Existenz liegt daher an sich gar kein Grund, weshalb sein Zustand, den wir Dauer nennen, aufhören sollte. Weder das Wesen noch die Existenz eines geschaffenen Seins an sich verlangt daher jemals das vollständige Aufhören der Dauer, d. h. das geschaffene Sein als solches hat aus sich keine Grenze seiner Dauer. In der realen Welt gibt es substantiale Veränderungen, aber das vollkommene Sein der Substanzen als solcher ist so beschaffen, wie im vorigen Falle, wo nur eine einzige Substanz real existirend gedacht wurde. Während also die bestehende Ordnung der Welt veränderlich ist und deshalb aufhören kann, so liegt kein innerer Grund vor, die Welt selbst als Einheit der Ordnung, die aus realen Substanzen gebildet ist, jemals aufhören zu lassen. Da aber das Sein der Weltdinge nur ein contingentes ist, so muss seine Dauer von dem das ganze Sein hervorbringenden Principe nothwendig abhängig sein. Betrachten wir aber die Weltdinge nur an sich selbst, so ist ihr endloses Beharren im Sein möglich. Die Welt trägt deshalb in sich selbst kein Princip, welches ihr gänzliches Aufhören im Sein bewirken könnte. Auch können wir noch weitergehen und die Vernichtung

der Welt als etwas, was gegen die Natur ist, auffassen. Das Seiende strebt nach der Erhaltung im Sein, denn es hat in sich selbst, nachdem es in der Existenz verwirklicht ist, keine reale Anlage zum Nichtsein mehr, und deshalb muss es im Sein beharren, bis es von einer stärkeren bewirkenden Ursache vernichtet wird: und das kann nur die allgemeine Seinsursache sein, und diese muss selbst nichtweltlich sein. Ob dieselbe aber thatsächlich ein geschaffenes Seiendes jemals im Sein vernichtet, kann nur aus ihrer besonderen Natur erkannt werden. Jedenfalls liegt eine solche Tendenz nicht im Begriff der allgemeinsten Seinsursache an sich.

Drittes Capitel.

Die Natur der Körper.

„Φανερόν δὲ . . . τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἡ μὲν γὰρ ὥς ὕλη, ἡ δ' ὥς μορφή καὶ ἐνέργεια· ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων.“

Aristot., Metaph. I. 7.

„Energy is always found associated with matter, never by itself.“

Stuart and Tait, the unseen Universe, p. 154.

„Die Begriffe Materie und Kraft bezeichnen die zweifache Auffassung einer untrennbaren Einheit, einestheils durch die Sinneswahrnehmungen, anderentheils nach der Analogie der inneren Wahrnehmung von unserer eigenen Willenskraft.“

Ueberweg, Logik § 43.

Auf die Betrachtung des Weltganzen im Allgemeinen folgt die Betrachtung der Körper oder der sinnfälligen materiellen Theile der Welt im Besonderen. Die Naturphilosophie hat dabei nach der innersten Wesensbeschaffenheit oder Natur der Körper zu fragen und gewinnt die Erkenntniss der Seinselemente, welche die körperliche Substanz metaphysisch bilden, aus der Betrachtung des Werdens und Vergehens der Körper, worauf alle von der Naturwissenschaft entdeckten Naturkräfte hinwirken. Die metaphysischen Seinselemente des Körpers, nämlich Stoff und Wesensform, verhalten sich aber wie materiale und formale Ursache, welche zusammen die körperliche Substanz bilden. Die letztere ist erstens an sich nach ihrer Natur und ihren Eigenschaften und zweitens in Bezug auf ihre Thätigkeit zu betrachten. Das dritte Capitel zerfällt daher in sechs Paragraphen: 1. das Werden und Vergehen, 2. der Stoff, 3. die Wesensform, 4. die körperliche Substanz, 5. die Eigenschaften der Körper, 6. die Thätigkeit der Körper.

§ 1. Das Werden und Vergehen.

1. Dass es Veränderungen in der Welt gibt, oder dass die körperlichen Dinge gewissen wirklichen Veränderungen unterliegen, steht aus allgemeiner Erfahrung fest und ist eine ebenso gewisse Thatsache wie die reale Existenz von körperlichen Dingen. Wenn wir z. B. Zink (Zn)

chemisch mit Vitriolöl ($\text{H}_2 \text{SO}_4$) behandeln, so erhalten wir Wasserstoff (H_2) und Zinksulphat (Zn SO_4). Weder Zink noch Vitriolöl zeigt dieselben chemischen Eigenschaften als Wasserstoff; aber aus den beiden ersteren gewinnen wir das letztere chemische Element: wir haben also eine chemische Veränderung der Körper herbeigeführt. Doch wir brauchen nicht erst zur wissenschaftlichen Chemie unsere Zuflucht zu nehmen. Wir wissen aus eigener Erfahrung, dass unser Körper der Nahrung bedarf, und dass durch die Ernährung sowohl in unserem Körper wie in den gebrauchten Nahrungsmitteln selbst eine Veränderung vorgeht. Oder wir sitzen vor unserem Kaminfeuer und beobachten dort, wie durch Verbrennung das Holz in Rauch und Asche verwandelt wird. Ohne Holz können wir aber weder diese bestimmte Asche noch diesen bestimmten Rauch erhalten. Wir mögen endlich unsere Cigarre rauchen und werden auch in diesem Falle mit Gewissheit feststellen, dass der Rauch, der unser Riechorgan in bestimmter angenehmer Weise afficirt, nur durch Verbrennung eines bestimmten Manillatabaks zu erhalten ist, während der Rauch jedes andern Tabaks in demselben Organ eine verschiedene Sensation erregt, die von der durch den Manillarauch bewirkten Sensation bestimmt unterschieden ist. Es gibt also unzweifelhaft wirkliche Veränderungen in den körperlichen Dingen, und diese Veränderung unterscheiden wir im praktischen Leben bestimmt von solchen Veränderungen der Körper, wie sie als rein örtliche Bewegungen erscheinen und aufgefasst werden. Wir wollen nicht behaupten, dass der Rauch unserer Cigarre ohne irgend eine örtliche Bewegung zu Stande kommt. Wir lassen vielmehr diese Frage ganz dahingestellt. Aber wir wissen aus Erfahrung, dass örtliche Bewegung allein in der Cigarre noch nicht jenen Rauch mit den ihm folgenden eigenthümlichen Sensationen unserer Riech- und Geschmacksorgane hervorbringt, sondern dass dazu jene besondere Art von Veränderung in und mit der Cigarre erforderlich ist, wobei die Cigarre verbrannt wird. Um also einen bestimmten Tabacksrauch zu gewinnen, müssen wir einen bestimmten Taback einer bestimmten Veränderung unterwerfen, die wir in ihrem Resultat von einer örtlichen Veränderung oder Bewegung genau unterscheiden. Wir können also aus gewissen körperlichen Dingen andere machen. Die Erfahrung lehrt zunächst, das selbständig Seiende, die Substanz, von dem nicht selbständig Seienden, den Accidenzen, zu unterscheiden. Diesen Unterschied finden wir zunächst in den körperlichen Dingen selbst. Wir sind gezwungen, die wechselnden Erscheinungen, die wir an Körpern durch unsere Sinne wahrnehmen, von einem diesem Wechsel der Erscheinungen unterliegenden Subjecte zu unterscheiden, welches wenigstens relativ im Vergleich mit jenen besonderen Erscheinungen bleibend oder stetig genannt werden muss. Ausdehnung, Gestalt, Farbe, Temperatur u. s. w. sind dergleichen Erscheinungen. Wenn wir fragen, wie sie verursacht werden, so mögen wir ihre Ursachen in

anderen Körpern suchen. Aber dennoch bleibt die Thatsache, dass diese bestimmten Erscheinungen ein bleibendes Subject afficiren. Oder um noch allgemeiner zu reden: wir mögen die Erscheinungen, welche ein Stück Gold unserer sinnlichen Beobachtung bietet, vorläufig noch selbst als etwas Körperliches fassen: immer müssen wir sie dann, im concreten Falle als Summe von — wenn wir wollen — körperlichen Erscheinungsthatfachen bezeichnen, die durch etwas, was selbst nicht mehr sinnlich wahrnehmbar ist, localisirt, besonders, individualisirt und der Wirklichkeit nach als eine bestimmte Erscheinungsgruppe im Sein der Existenz zusammengehalten werden. Nach den rein physikalischen Ursachen fragen wir aber jetzt nicht: oder vielmehr, wir begnügen uns nicht mit einer solchen Erklärung jener realen Seinsgruppe, wodurch wir nur das Messbare dieser Gruppe mathematisch bestimmen und mit anderen Gruppen quantitativ vergleichen können. Wir fragen weiter, indem wir über das rein Messbare hinausgehen, nach dem bestimmten Seinszustand jener Gruppe, insofern in dieser Gruppe nicht nur ein physikalisches Seiendes, sondern das Sein der Wirklichkeit selbst für unsere Erkenntniss thatsächlich offenbart wird. Stellen wir aber die Frage so, dann müssen wir sofort jenes vorläufig noch unbekannt bleibende Subject der wechselnden Erscheinungen als ein ganz anderes Seiendes ansehen als dasjenige Sein, welches wir durch die Bezeichnung Erscheinungsgruppe ausdrückten, und welches als solches niemals ohne ein Seiendes im letzteren Sinne wirklich und thatsächlich zu finden ist. Wir haben damit aber nur das Sein der Substanz vom Sein der Accidenzen unterschieden. Hier zwingt uns die Consequenz der Beobachtung zur Annahme, dass gewisse Erscheinungsgruppen nur zusammen zu finden sind. Daraus folgt, dass das vorläufig noch unbekannte Subject derselben naturgemäss und nothwendig eine Seinsbestimmung gerade für diese Gruppe besitzt. Und weiter benennen wir eine solche Substanz daraufhin mit einem bestimmten Namen, z. B. Calcium oder Wasserstoff. Wo immer wir dieselben Erscheinungen als feste Summe oder Gruppe wieder finden, sagen wir dann, dass die Natur ihres Seinssubjectes ebenfalls denselben Namen verdient, also wieder Calcium oder Wasserstoff genannt werden muss. Dadurch aber unterscheiden wir eine Substanz von der anderen. Die Verschiedenheit der Substanzen ist also keine willkürliche Annahme, sondern eine aus der Erfahrung abgeleitete Thatsache. Allerdings reicht unsere Erfahrung nicht aus, in jedem Falle genau die Art der Substanz zu bestimmen, deren Erscheinungen wir beobachten. Allein für eine grosse Reihe von Substanzen ist dieser Unterschied wissenschaftlich, z. B. durch die Chemie gesichert. Und sollte es auch, was wir nicht wissen, einmal gelingen, alle chemischen Elemente als Modificationen eines einzigen Elementes, z. B. des Wasserstoffes, zu analysiren, so bleibt doch das Subject der verschiedenen Modificationen jedesmal im Sein der Wirklichkeit ein

solches, welches von anderen durch feste Erscheinungsgruppen unterschieden ist. Kohle, Diamant und Graphit enthalten alle drei Kohlenstoff und zwar jedes derselben 44 Gramm. Dennoch unterscheiden wir dieselben dem Sein nach als Substanzen durch ihre besonderen Erscheinungsgruppen. Aus einer Zusammensetzung von Blei und Sauerstoff erhalten wir einmal rothes und das andere Mal gelbes Bleioxyd, und beide unterscheiden sich durch die Weise der Zusammensetzung. Während aber die Verschiedenheit der körperlichen Substanzen in diesem Sinne feststeht, können wir in sehr vielen Fällen eine solche Umwandlung oder Veränderung der Erscheinungsgruppen entweder beobachten oder auch selbst experimentell hervorbringen, wonach die eine Gruppe als eine Summe von Erscheinungen aufhört und statt ihrer eine andere Summe vorhanden ist. Wir zersetzen Wasser und erhalten Wasserstoff und Sauerstoff. Wir mischen beide und erhalten wieder Wasser. Mit der totalen Veränderung der Erscheinungsgruppe ist aber in unserer Ausdrucksweise das Subject der Gruppe selbst verändert; d. h. die Substanz dieses Wassers ist nicht mehr da im Sein der Wirklichkeit, und statt dessen und in Folge ihres Aufhörens im Sein der Existenz sind der Wirklichkeit nach die Substanzen vorhanden, die wir Wasserstoff und Sauerstoff nennen. Es gibt also wirklich eine solche Veränderung. Und diese Veränderung als Thatsache ist undenkbar und unerklärbar, wenn wir sie nicht als wahre Veränderung im metaphysischen Sinne denken: nämlich als den Uebergang von etwas Realem aus dem substantialen Seinszustand des Wassers in den des Wasserstoffs und den des Sauerstoffs. Hieraus schliessen wir, dass es wirklich eine Veränderung der Substanzen gibt im Sinne der Umwandlung einer in die andere. Diesen Uebergang bezeichnen wir aber mit zwei Ausdrücken. Insofern er beginnt, bezeichnen wir ihn als das Aufhören der ersten Substanz dem Sein der Existenz nach mit dem Worte Vergehen; wir sagen, die erste Substanz vergeht. Und insofern der Uebergang der Seinszustände beendet wird, nennen wir ihn das Werden oder Entstehen der neuen Substanz. Das Werden und Vergehen der Substanzen ist also eine Thatsache, wenn wir nur die Worte im angegebenen Sinne festhalten. Während also einige Substanzen vergehen, so werden oder entstehen neue Substanzen, welche der Art nach von den ersteren verschieden sind; und wir erkennen ihre besondere Art mit Gewissheit aus ihren Erscheinungsgruppen.

2. Ausser den genannten Gründen für die Thatsache des Werdens und Vergehens von körperlichen Substanzen, wie die Erfahrung lehrt, mögen noch zwei andere Gründe angeführt werden, welche indirect auch auf der Erfahrung ruhen, direct aber aus metaphysischen Wahrheiten entspringen. 1) Die Analogie des Seins erstreckt sich auf die Ursachen des Seienden. Alles verursachte Sein, wie es in der Gesamtheit der Welt sich findet, hängt als solches in seinem ganzen Sein von der ersten

bewirkenden Ursache ab, welche selbst nicht mehr zur Welt gehört. Wie immer jene erste und allgemeinste Seinsursache beschaffen ist, so steht doch soviel fest, dass sie durch ihre Thätigkeit die körperliche Welt verursacht und somit körperliche Substanzen im Sein der Wirklichkeit hervorgebracht hat. Innerhalb der Welt gibt es aber Ursächlichkeit im analogen Sinne zur Thätigkeit der ersten Ursache alles Seins. Die Ursächlichkeit der körperlichen Substanzen muss daher auch eine wirkliche sein, und zwar eine der eigenen Art der körperlichen Substanzen gemässe, wodurch dieselben Aehnliches in ihrer Weise hervorbringen. Die Hervorbringung einer körperlichen Substanz durch eine andere körperliche Substanz, wodurch die Wirkung nicht im ganzen Sein sondern nur im Sein der Substanz hervorgebracht wird, entspricht daher der Analogie der Seinsursachen. (Th. opsc. 2. c. 124. Cf. ib. c. 74.)

2) Die logischen Eigenschaften eines bestimmten Substanzbegriffes bestehen in der Wirklichkeit bestimmter Accidenzen im Sinne der Kategorien in jener Substanz, d. h. in dem realen Vorhandensein von Erscheinungsgruppen, wie wir sie oben genannt haben. Wenn es aber keine substantiale Veränderung, nämlich kein wirkliches Werden und Vergehen von Substanzen gäbe, so würden jene Accidenzen nicht das sein, was sie in der metaphysischen Auffassung der Kategorien sind, wie letztere aus der Erfahrung gewonnen werden; sondern wir müssten jene Accidenzen selbst als Substanzen auffassen: das aber ist gegen die erfahrungsmässige Analogie des wirklichen Seins.

3. Wir müssen daher die Thatsache der Umwandlung einer körperlichen Substanz in eine andere auch metaphysisch als erwiesen annehmen. Damit aber ist sofort die Thatsache des Vergehens einer Substanz und des Werdens einer anderen aus der ersteren gegeben. Das Werden oder die Erzeugung der zweiten Substanz aus einer anderen kann aber metaphysisch nur durch Voraussetzung einer materialen Ursache verstanden werden. Jene materiale Ursache muss demnach ihrem Begriffe gemäss (I, 185) in das Sein der zweiten gewordenen oder entstandenen Substanz eingehen, und ihre ganze Ursächlichkeit besteht nur in jenem Eingehen in das wirkliche Sein der erzeugten oder gewordenen Substanz.

4. Die metaphysische Erklärung jenes Vorganges, wodurch eine Substanz in der genannten Weise in eine andere umgewandelt wird, ist die Aufgabe der Naturphilosophie und nicht der Naturwissenschaften; denn es ist ein Problem, welches das Sein der körperlichen Substanzen aus den inneren Seinsursachen jener Substanzen als eine Seinswirkung zu erklären hat. Die Versuche, welche zur Lösung dieser Aufgabe geschichtlich gemacht sind, haben alle etwas mit einander gemein und unterscheiden sich dennoch wesentlich von einander. Daran schliessen sich von selbst die Versuche zur Erklärung der Natur der Körper. Aus dem Werden der körperlichen Substanz können wir auf das

substantiale Sein derselben schliessen und ebenso umgekehrt. Die naturwissenschaftlichen Daten der Erfahrung einerseits und die allgemeinen metaphysischen Grundsätze andererseits vermitteln eine solche Schlussfolgerung. Die Geschichte der Philosophie muss die einzelnen Theorien, welche man über die Natur der Körper aufgestellt hat, beurtheilen. Wir entnehmen aber soviel aus der Geschichte, dass die Theorien auf drei Classen zurückgeführt werden können. 1) Der Atomismus erklärt die körperliche Welt aus der Annahme von letzten und kleinsten Theilen der Materie. Die Theilung selbst ist nie vollzogen worden; weder die Physik noch die Chemie erklärt es für möglich, ein reales Atom experimentell darzustellen. Soweit aber fehlt jener Theorie der Boden der Erfahrung, und sie muss sich mit mathematischer Rechnung und logischer Folgerung begründen. Der Widerspruch, welchen der Atomismus nicht loswerden kann, besteht in der Annahme von Atomen als Realitäten, welche der Wirklichkeit nach untheilbar sind und dennoch als theilbar gedacht werden müssen. Dieser Widerspruch ergibt sich aus der Annahme, dass den Atomen eine gewisse reale Ausdehnung zukomme, z. B. ein Zehnmillionstel eines Centimeters nach Sir W. Thompson's neuster Berechnung. Allein jede mathematisch schätzbare Grösse ist wieder theilbar. Insofern also das Atom eine Ausdehnung besitzt, ist es nicht mehr Atom; denn es ist theilbar und daher auch nicht das letzte Seinselement der Körperwelt. Wäre es auch das letzte Element für Physik und Chemie, so könnte es dennoch nicht das letzte Seins-element der Körper sein. 2) Der Dynamismus oder die Kräftetheorie muss consequent die Realität der Körperwelt auf die Realität der Kräfte gründen, welche als solche nicht selbst ausgedehnt, also nicht selbst das reale körperliche Ding sind, was erklärt werden soll. Beide Theorien erklären also die wirkliche Beschaffenheit der Körper nicht, insofern sie das Sein der Körper als solches nicht erklären. Beide schieben vielmehr die Frage nach der letzten Natur eines Körpers nur weiter hinaus, ohne eine Lösung derselben zu ermöglichen. 3) Die aristotelische Theorie, die wir in den folgenden Paragraphen entwickeln wollen, ist im Stande, eine wirkliche Lösung der Frage selbst zu bieten; und zwar geschieht dies auf Grund der Erfahrung. In der That ist aber die aristotelische Theorie eine vermittelnde; denn sie nimmt sowohl die eigenthümlichen Gesichtspunkte der beiden ersteren in sich auf als auch das, was beide genannten mit einander gemeinsam haben. Der Unterschied der philosophischen Ansichten ist in dieser Frage, wie es uns scheint, vielfach nur ein Unterschied der Auffassung und des Ausdruckes und nicht so sehr ein Unterschied der ersten und grundlegenden Begriffe selbst.

5. Der Atomismus ist gezwungen, neben den Atomen noch etwas anderes als real zur Erklärung der Körper vorauszusetzen. Er muss seinen Atomen eine Thätigkeit beilegen, wenigstens eine Bewegung,

und diese letztere muss selbst modificirt werden können. Ausser den materiellen Atomen wird also noch ein anderes reales, aber von den Atomen selbst verschiedenes Princip, also doch ein in diesem Sinne selbst nicht materielles Princip vorausgesetzt. Der Dynamismus setzt ausser seinen realen Kräften stillschweigend noch ein Princip voraus, wodurch seine Kräfte in ihrer Thätigkeit wenigstens den Schein von realen materiellen Dingen hervorbringen. Er muss also jedenfalls noch zwischen der Natur seiner Kräfte und dem Erscheinungssubject, welches wir als ausgedehnt bezeichnen, einen wesentlichen Unterschied machen. Eine Mehrheit der Principien wird also nothwendig erfordert. So sagt Helmholtz, indem er zwischen Materie und Kraft unterscheidet: „Materie und Kraft sind Abstractionen von dem Wirklichen; die Wissenschaft bezeichnet die Gegenstände der Aussenwelt ihrem blossen Dasein nach, abgesehen von ihren Wirkungen auf andere Gegenstände oder unsere Sinnesorgane, als Materie d. h. materielle (Substanz); . . . als wirkenden aber theilen wir denselben Kräfte zu.“ (Erhaltung der Kraft, Berlin 1847 S. 4. f.) Und Ueberweg bemerkt: „Die Begriffe Materie und Kraft bezeichnen die zweifache Auffassung einer untrennbaren Einheit, einestheils durch die Sinneswahrnehmung, anderentheils nach der Analogie der inneren Wahrnehmung von unserer eigenen Willenskraft. . . . In aller Materie, und falls es Atome gibt, in jedem Atome müssen innere Zustände oder Qualitäten liegen, die wenn sie bei unmittelbarer Berührung oder auch bei partieller oder totaler Durchdringung der Stoffe zu einander in Beziehung treten, durch ihren Gegensatz in Bezug auf einander zu Kräften werden.“ (Logik § 43; 3. Aufl. S. 83.) Kraft und Sein sind aber identisch. Denn jede bestimmte Kraft ist ein bestimmtes Sein, besondert und begrenzt als das, was es ist, und so, wie es ist. Kraft in diesem Sinne ist also eine Seinsform und eine Actualität; denn unter Act verstehen wir das Sein einer metaphysischen Form, und zwar zunächst das Sein der Wesenheit, dann aber auch das Sein der Wirklichkeit oder Existenz. Unter Kraft, was sie auch sein mag, muss also doch etwas Reales, ein Seiendes verstanden werden, welches als Kraftsubject thätig ist. Auch Max Müller bezeugt uns, dass die alte Sprache bei der Bezeichnung von Kräften dieselben als kraftbegabte Wesen fasste: „Selbst in unseren Zeiten, wo wir doch die Natur als eine Kraft begreifen, was bezeichnen wir mit Kraft, wenn nicht etwas Kraftbegabtes? Natur war nun in der alten Sprache *Natura*, ein blosses zum Substantiv gemachtes Adjectiv; sie war allezeit die gebären wollende Mutter.“ (Essays, d. Ausg. Leipzig 1869 II, 48.) Es kommt also darauf an, die Natur der beiden Principien näher zu bestimmen, welche sich unter verschiedenen Namen in allen Theorien über das Wesen der Körper wiederfinden. Sie müssen derart sein, dass sie den Thatsachen der Erfahrung und den Resultaten der Naturwissenschaften nicht widersprechen, sondern vielmehr

entsprechen. Sie müssen daher im Stande sein, die Ausdehnung und die Thätigkeit der Körper zu erklären. Die gesuchten Principien sind aber nicht die Erkenntnissprincipien, wodurch wir die Körper als solche erkennen, sondern ihre Seinsprincipien, d. h. diejenigen Principien, welche das Wesen der körperlichen Dinge dem Sein nach bilden, und welche deshalb selbst in das Sein der Körper eingehen und somit als etwas Reales das Sein der Körper innerlich oder in den Körpern selbst constituiren. Es müssen daher diese Principien von den nur äusserlich auf das Sein der Körper wirkenden, d. h. von den bewirkenden Ursachen verschieden sein. Ebenso müssen sie von Zweckursachen verschieden sein; denn diese letzteren bewegen nur die bewirkende Ursache zur Thätigkeit, gehen aber nicht selbst in das Sosein der Wirkung als innere Seinsbestandtheile ein. Endlich müssen die gesuchten Principien nicht Principiate, sondern wahre und wirkliche reale Principien sein (I, 170), dürfen also weder selbst aus etwas zusammengesetzt sein oder entstehen, noch gegenseitig sich selbst Ursache sein. Diese Bedingungen sind von keiner Hypothese abhängig, sondern vielmehr die leitenden Bedingungen, welche jede Hypothese erfüllen muss, um nur die Lösung ihrer Aufgabe zu versuchen.

6. Die körperlichen Dinge können zweifach betrachtet werden: einmal als seiend, nämlich im Zustande des fertig gewordenen und somit vollendeten Seins; zweitens als werdend, nämlich im Zustande des unvollendeten Seins nach seiner Hinordnung auf das vollendete Sein. In beiden Beziehungen müssen die Seinsprincipien im angegebenen Sinne gefunden werden. Es sind also sowohl die Seinsprincipien der substantialen Wesensbildung für das fertige Sein der körperlichen Substanzen wie diejenigen der substantialen Entstehung für das Werden der körperlichen Substanzen näher zu bestimmen. 1) Die Principien für die Entstehung oder das Werden der körperlichen Substanz sind dreifach. Aus der metaphysischen Untersuchung der Thatsache, dass neue körperliche Substanzen entstehen, lernen wir, dass dieses Werden der neuen Substanz ein Uebergang vom nichtsubstantialen Sein in den Zustand des substantialen Seins ist: denn nur dann kann vom Werden einer neuen Substanz die Rede sein, wenn diese neue Substanz vorher als Substanz noch nicht da war. Dazu gehört aber erstens das Nichtsein der Substanz als solcher; zweitens das Sein der Substanz als solcher, welches das Ziel oder Ende des Werdens ist; und endlich drittens ein Subject oder Substrat, ein reales Etwas, an welchem der Uebergang vom nichtsubstantialen Sein zum substantialen Sein stattfindet. Jener Uebergang aus einem in den andern Zustand ist eine Veränderung; sie nimmt ihren Anfang vom Nichtsein der Substanz, und dieser Anfangspunct des Vorganges ist nur ein Nichtsein dessen, was dasein sollte, nämlich des vollendeten Seins der Substanz, und heisst deshalb in der aristotelischen Sprache Privation (*στέρησις*), Beraubung oder

Entbehrung. Das Ende der Veränderung ist das neue Sein, nämlich das substantiale Sein, welches ein bestimmtes ist und dem Subject der Veränderung eine Wesenheit als diese bestimmte Substanz verleiht und deshalb seine metaphysische Seinsgestalt oder Wesensform (*εἶδος, μορφή*) genannt wird. Dasjenige endlich, was als Subject der Veränderung unterliegt, und welches den substantialen Seinszustand empfängt, heisst der Stoff (*ὕλη*) oder die Materie der Veränderung. Die Annahme eines solchen Stoffes hat sich bei der obigen Untersuchung als durchaus nothwendig ergeben. Denn alles was auf natürliche Weise entsteht, setzt etwas voraus, woraus es entsteht. Innerhalb der Ordnung der seienden und verursachten Dinge gilt der Satz: aus nichts wird nichts. Will man nicht bei jedem Falle substantialen Werdens zur Schöpfung seine Zuflucht nehmen, was gegen die Erfahrung verstösst, so muss also die körperliche Substanz aus etwas werden. Und da diese Bedingung des Werdens eine allgemeine ist, die für alle Gattungen der Körper gilt, so muss jener Stoff der Gattung nach das allen Körpern gemeinsame Substrat der substantialen Veränderungen sein. Weil dieser Stoff in jedem Körper als Wesensbestandtheil vorausgesetzt werden muss, so ist er an sich noch indifferent für die bestimmte Wesensform, kann also an sich eine solche Wesensform selbst noch nicht besitzen. Daher sind der Elemente des substantialen Werdens drei: erstens die Privation der Wesensform oder der Zustand der Entbehrung einer bestimmten Seins- und Wesensform, zweitens die bestimmte Wesensform und drittens der Stoff. 2) Von diesen drei Seinsprincipien der Körper in Bezug auf das Werden der Substanz geht aber die Privation nicht innerlich in die neugebildete oder gewordene Substanz ein; denn Privation wird nur als ein Zustand gedacht, der aufhört, und kann als blosser Privation selbst gar nicht einmal etwas Reales sein, da es nur die Negation eines bestimmten Seins ist, welches erfordert und erst durch das Werden verwirklicht wird. Stoff und Wesensform sind daher die beiden einzigen realen Principien, welche in die neu gewordene Substanz innerlich eingehen und in der ihnen eigenen Weise der Ursächlichkeit das Sein des Körpers bilden. Stoff und Wesensform sind daher die beiden realen Seinsprincipien der körperlichen Substanz, und beide müssen in der Folge für sich genauer bestimmt werden, um aus ihnen sowohl die Natur der Körper wie ihre Eigenschaften und Thätigkeiten zu erklären. Erst aus einer genaueren Untersuchung kann der Begriff von Stoff und Wesensform verständlich werden und seine Begründung finden.

§ 2. Der Stoff.

1. Wenn wir das Wort Stoff im Sinne der materialen Ursächlichkeit (I, 185) gebrauchen, so bezeichnen wir damit entweder dasjenige, woraus etwas entsteht, oder dasjenige, worin etwas entsteht. So

wird z. B. Brod aus Mehl und Wasser gemacht, und in einem Marmorblocke entsteht die Bildsäule Goethe's. Mehl und Wasser ist der Stoff, woraus Brod besteht; Marmor ist der Stoff, worin die Bildsäule hervorgebracht wird. Man kann auch noch von dem Stoffe sprechen, welchen eine Wissenschaft behandelt; wir sagen z. B., das Sein ist der Gegenstand oder der Stoff, womit die Philosophie sich beschäftigt. Hier aber gebrauchen wir Stoff oder Materie nur in den beiden ersten Bedeutungen. Wir fragen dabei nach der ersten Materie oder dem Urstoff, der, wie gezeigt ist, allen besonderen körperlichen Dingen zu Grunde liegen muss. Wir fragen also nach der realen Materialursache oder dem stofflichen Seinselement aller Körper. Aristoteles erklärt dasselbe als das erste Subject einer jeden körperlichen Substanz, welche aus dem ihr inexistenten Subjecte besteht. (Arist. Nat. ausc. lib. 1. c. 9. § 4.) Es ist das erste Seinselement, aus welchem alle körperlichen Dinge werden, und welches in allen vorhanden ist. In dieser Auffassung liegen folgende Momente. 1) Der Stoff wird Subject oder Substrat genannt; denn er ist das Seinselement für das Werden der körperlichen Substanz, während die Wesensform erst mittelst der Thätigkeit einer bewirkenden Ursache zu dem Stoffe hinzukommt. 2) Es ist das erste Seinselement; denn es setzt als wahres Seinsprincip kein anderes mehr als ein früheres voraus. Der Stoff kann daher im strengen Sinne nur ein Seinselement in Substanzen sein, nicht aber in den aus einer Substanz und ihrem Accidenz zusammengesetzten Seinsbildungen, da die letzteren immer das fertige Sein der Substanz schon voraussetzen. Der Begriff von materialer Ursache kann daher nur analog auf ein Sosein im Sinne des accidentalien Seins Anwendung finden. Wir können also nur analog den Marmor als den Stoff der darin entstandenen Bildsäule bezeichnen; denn das Sein der Bildsäule als solcher ist nur eine Figur, die im Marmor ihr Sein der Wirklichkeit hat und nur ein accidentales Sosein der Marmorsubstanz ist. Das Sein der Bildsäule setzt daher bereits ein anderes fertiges Sein, nämlich das Sein der Substanz im Marmor voraus. Wohl aber fassen wir den Marmor in diesem Falle als materiale Ursache der Bildsäule als solcher; wobei wir freilich uns erinnern müssen, dass der Begriff von Ursache selbst, weil er überall sich findet, ein analoger ist. Die erste Materie oder der Urstoff der körperlichen Dinge ist also zwar eine materiale Ursache, aber nicht jede materiale Ursache ist der Stoff oder die erste Materie der Körper. 3) Es gehört ferner zum Stoffbegriff, dass der Stoff als solcher nur eine Ursächlichkeit für die Bildung der körperlichen Substanz haben kann, insofern er in der Substanz selbst vorhanden ist und in ihr ein Sein hat. Durch diese Bestimmung werden sowohl die bewirkenden wie die Zweckursachen und die urbildlichen Ursachen vom Begriffe des Urstoffes ausgeschlossen. 4) Aus dem Urstoffe aber entstehen alle körperlichen Substanzen; denn er ist das reale Princip des Werdens

für dieselben. 5) Der Stoff ist nur materiale Ursache in Bezug auf das Sein der Substanz als solcher, nicht für weitere accidentale Veränderungen der fertig gewordenen Substanz. Somit schliesst also das stoffliche Seinsprincip der Körper von seinem Begriffe auch die Privation aus; letztere ist zwar an sich ein Princip des Werdens, aber nicht schlechthin ein Seinsprincip, sondern kann nur zufällig so genannt werden, insofern sie nämlich ein Element des Werdens ist, welches seinen Abschluss im Sein findet. Das stoffliche Princip ist daher schlechthin ein Seinsprincip der körperlichen Substanz als solcher.

2. Der Stoff ist daher, wie Aristoteles sagt, noch nicht eine bestimmte Wesenheit, auch keine Qualität oder Quantität oder irgend etwas, was im Stande ist, das Seiende im vollen Sinne, nämlich die Substanz, im Sein zu bestimmen. Der Stoff ist also noch kein bestimmtes Sein, weder die Substanz selbst, noch ein Accidenz, sondern nur eine reale Anlage zum substantialen Sein, die in allen Arten der körperlichen Substanz ihre Verwirklichung oder Actualisirung haben kann. Der Stoff ist nur die Seinsanlage oder Seinsmöglichkeit, Potentialität, für die Substanz; also eine gewisse Realität, aus welcher jede besondere körperliche Substanz gemacht werden kann, insofern jede Substanz dieses reale Seinselement als ihr stoffliches Princip nothwendig voraussetzt. Der Stoff als solcher, als blosses stoffliches Princip betrachtet, hat also noch kein wirkliches Sein im vollen Sinne, er ist noch kein Seiendes schlechthin, er hat noch kein Sein der Existenz für sich allein. Es kommt ihm ein ihm eigenthümliches Sein nur in gewisser Hinsicht zu, er ist nur in gewissem Sinne ein Seiendes; also kann er auch nur soweit erkannt werden, als er ein Sein hat, d. h. nur in gewisser Hinsicht. Und somit ist auch keine strenge Definition des Stoffes möglich, sondern nur eine Verdeutlichung des Begriffes. Wenn wir aber fragen, wozu denn der Stoff in der ganzen Linie des analogen Seins gehört, so können wir ihn nicht direct unter die Kategorien einordnen, welche nur das Seiende im vollen Sinne analog eintheilen. Weil aber der Stoff als solcher schon ausserhalb des Nichts und ausserhalb des Verstandes da ist, so hat er eine gewisse Realität und kann daher nur zu derjenigen Kategorie gehören, zu welcher dasjenige Seiende gehört, in welchem er ein Seinselement bildet. Wir müssen ihn also indirect in die Gattung der Substanz aufnehmen als ein Seinselement der körperlichen Substanz, welches durch seine Bestimmung zum Sein der Substanz von allen Accidenzen dem Sein nach selbst geschieden ist.

3. Es ist nothwendig, die Natur des Stoffes näher zu bestimmen und zu sehen, ob er als Actualität oder nur als Seinsanlage, d. h. als reine Möglichkeit zum Sein zu fassen ist. Die Actualität ist zweifach. Das Sein der Wesenheit ist diejenige Verwirklichung, durch welche die Wesenheit eines Dinges eine bestimmte Seinsweise und eine logisch bestimmte Art erhält. Das Sein der Existenz ist diejenige Verwirklichung,

durch welche eine bestimmte in ihrer Weise bereits realisirte Wesenheit vollkommen ausserhalb ihrer Ursache und ausserhalb des Nichts heraus tritt. Das Sein der Wesenheit gibt also dem Seienden, d. h. dem, was es ist, seine bestimmte Art und begrenzt es darin. Der Stoff ist aber an sich nichts von alle dem, wodurch das Seiende bestimmt und im Sein begrenzt wird. Der Begriff des stofflichen Principes schliesst also kein Sein der Wesenheit ein. Er ist daher noch in der realen Möglichkeit in Bezug auf alles und jedes wesentliche Sein der Substanz, er ist also selbst nur eine Seinsanlage und nicht mehr. Dasjenige also, was bei dem Werden der Substanz die Veränderung in sich erleidet, ist nicht das Ganze, was wir Substanz nennen, sondern nur dasjenige davon oder das substantiale Seinselement des Ganzen, d. h. der ganzen fertig gewordenen Substanz, welches sich seiner ganzen Realität oder seinem ganzen Seinsinhalt nach immer in der Möglichkeit zur Veränderung oder zur Aufnahme einer neuen Wesensform nach Verlust der früheren Wesensform befindet: und das ist eben nur der Stoff. Er ist also seinem ganzen Seinsgehalte nach von der Wesensform, von dem das Wesen gebenden Principe, durchaus verschieden. Der Stoff hat selbst noch keine besondere Art, aber jede Wesensform ist eine solche von anderen verschiedene Art. Das also, was selbst real von jeder besonderen Art unterschieden ist, kann daher von Seite der Art als specifisch verschieden betrachtet werden, selbst wenn es für sich keine besondere Art besitzt. Und so kann man sogar sagen, dass der Stoff von der Wesensform selbst specifisch verschieden ist, obwohl er selbst noch keine Wesenheit besitzt. Der Stoff steht also als eine gewisse Realität in der Mitte zwischen dem Nichts und dem actuellen oder wirklichen vollkommenen Sein, dem Seienden der Wirklichkeit nach. So kommt der Stoff an sich dem Nichts am nächsten; Augustinus (conf. 12, 7) nennt ihn „prope nihilum.“ Weil ihm jede Wesensform abgeht, so nannten ihn ältere Philosophen auch chaos und tenebrae. Da er ferner an sich noch keine Seinsactualität in seinem Begriffe einschliesst, und da dieselbe zuerst als ein Wesensein oder ein wesenhaftes Sein erfasst werden müsste, ehe das Sein der Existenz möglich ist: so kann der Stoff natürlich auch keine eigene Existenz haben. Hieraus folgt aber weiter, dass der Stoff als solcher, da er ohne eine bestimmte Wesensform gar nicht existiren kann, auch überhaupt als solcher nicht für sich hervorgebracht werden kann, selbst nicht von der ersten und allgemeinsten bewirkenden Seinsursache: er kann also auch nicht das Product der schöpferischen Thätigkeit sein. Alles nämlich, was in der Welt vorhanden ist, hat ein wirkliches Sein der Existenz und erscheint nur als etwas Stoffliches oder als eine körperliche Substanz dadurch, dass ihm zugleich eine bestimmte Wesensform innewohnt, welche die Realisirung oder Actualität der blos stofflichen Seinsmöglichkeit ist. Daher kann der Stoff, d. h. das stoffliche Seinselement,

ohne Wesensform in der Natur gar nicht vorkommen. Ferner verhält sich der Stoff nicht wie das Subject, worin etwas existirt, sondern nur wie das, woraus etwas entsteht. Das Subject im ersteren Sinne ist ein solches, welches das Sein besitzt, es ist ein die Seinswirklichkeit besitzendes Princip; in diesem Sein aber ist es Träger der Wesensform, ähnlich wie die Substanz ihre Accidenzen im Sein trägt. So hat aber ein solches Subject das Sein nicht aus dem, was zu ihm selbst hinzukommt, sondern unabhängig von der hinzukommenden Wesensform. Der Stoff dagegen ist in den Körpern dasjenige, woraus die körperliche Substanz selbst dem Sein nach zusammengesetzt wird; denn an sich ist er ein unvollkommenes und unfertiges Sein, ja sogar noch gar kein Seiendes schlechthin. (Th. opusc. 31.) Wollte man also sagen, dass der Stoff ohne Wesensform existiren könne, so würde man damit ein Seiendes der Wirklichkeit nach ohne dieses Sein der Wirklichkeit behaupten, was doch ein Widerspruch wäre. (Cf. Th. Q. 4. de pot. a. 3; opusc. 15. c. 7; Quodl. 3. a. 1.)

4. Aus dem Begriff des ersten stofflichen Principes ergeben sich folgende charakteristische Bedingungen desselben. 1) Das Erste ist die rein potentiale Natur des Stoffes. Sein ganzer Seinsgehalt ist nur Seinsanlage. Er ist zwar real und nicht bloss eine logische Potentialität (I, 44), aber doch nur rein passive Potenz und in keiner Hinsicht activ. Das aber, was den Stoff in seiner Potentialität bildet, ist nicht erst etwas anderes, was zu ihm hinzukommt, sondern seine eigenste Natur, sofern überhaupt von einer Natur hier die Rede sein kann, wo noch gar keine Wesenheit sich findet, d. h. nur im analogen Sinne. Der Stoff ist also nur eine reale Anlage zum Sein, nämlich zum substantialen Sein der Körper, aber noch nicht einmal eine Anlage zum Thätigsein. (Th. in Arist. Phys. 1. lect. 15.) 2) Die zweite Bedingung für den Stoff liegt darin, dass wir ihm eine gewisse Kraft zuschreiben müssen. Es ist nicht leicht, dieselbe zu erklären, weil die Worte der Sprache von den Dingen hergenommen sind, welche ein fertiges Seiendes sind; und dennoch müssen wir uns derselben Worte bedienen, um wenigstens bildlich die blossen Anlage zum substantialen Sein des Seienden zu beschreiben. Kraft und Sein sind identisch. Insofern also etwas ein Sein hat, kann es auch Kraft genannt werden. Im rein analogen Sinne wenden wir also den Ausdruck Kraft hier an, indem wir ihn der blossen Anlage zum Sein der Körper, d. h. dem Stoffe, beilegen; und dies geschieht, um nicht durch den Gebrauch anderer bildlicher Ausdrücke missverstanden zu werden. Was wir hier Kraft nennen wollen, hat man nämlich als Strebung oder Trieb bezeichnet; es ist die selbstverständlich blinde und unbewusste Hinneigung oder Ordnung einer Sache zu dem, was ihrer Natur zukommt. Im Stoff ist eine solche nur metaphysisch zu erkennende Tendenz, d. h. eine gewisse Kraft gegeben, und sie ist auf eine Wesensform gerichtet, welche den Stoff als blossen

Seinsanlage verwirklicht und dadurch in Bezug auf das Sein vervollkommt. Aber dieser naturgemässe blinde Trieb oder diese Gravitation zu einer bestimmten Seins- und Wesensform ist sachlich von der Quasi-Natur des Stoffes, d. h. von ihrer Potentialität, nicht verschieden; denn der Stoff bleibt seinem Begriffe nach immer in der Potenz zu irgend einer anderen Wesensform, selbst wenn er in Wirklichkeit bereits eine bestimmte aufgenommen hat: denn der Stoff als solcher ist reale Anlage oder Möglichkeit für die Aufnahme einer Wesensform, und darum nennen wir diese ihm innere zugehörige Hinordnung zu den Wesensformen seine Kraft, die als solche ganz seiner schwachen Seinsanlage entspricht. (Vgl. Th. 1. Phys. lect. 15; 1. 59. 2.) Jeder Trieb oder jedes Streben erfordert einen Gegenstand, worauf das Streben gerichtet ist. Der Stoff also ist für alle Wesensformen befähigt. Befähigt ist er aber dazu, insofern er Seinsanlage für dasjenige ist, worin alle Wesensformen der körperlichen Dinge übereinkommen: das ist aber, soweit wir physikalisch und chemisch eine Erfahrung von Körpern haben, das Sein derselben, sofern es dem Werden und dem Vergehen unterliegt. Der Stoff ist also nicht für eine einzige Wesensform befähigt, als ob er auf diese an sich und zuerst hingravitiere, und die deshalb in jedem Körper zu finden sei. Es ist also nicht eine besondere Wesensform der Körperlichkeit in den specifischen Körpern vorauszusetzen. Denn der Stoff strebt nach einer Wesensform nur, insofern die letztere den Stoff im Sein vervollkommnet. Durch verschiedene Wesensformen wird freilich der Stoff verschiedentlich vervollkommnet und realisirt; dennoch ist der Stoff befähigt für alle Wesensformen der Körper, und somit besitzt er die Kraft oder Fähigkeit, von allen Wesensformen, welche wir in den Körpern finden, in Bezug auf das Sein vervollkommnet zu werden. Soweit also alle Wesensformen der Körper darin übereinkommen, dass sie den Stoff verwirklichen und dem Sein nach vollenden oder vervollkommen, so sind sie auch der Gegenstand jenes innersten natürlichen, aber freilich blinden Triebes des Stoffes, was wir vielleicht unter einem bildlichen Ausdrucke die metaphysische Gravitation des Stoffes, seine Seins-Schwerkraft nennen können, wonach er zu allen Wesensformen hingezogen wird. Der Gesichtssinn nimmt alle Farben in sich auf, insofern in ihnen allen der Begriff des Sichtbaren enthalten ist, und sofern sie im Stande sind, das in sich selbst indifferente Sehvermögen zu seiner Thätigkeit zu modificiren. In allen Wesensformen der Körper liegt in ähnlicher, wenn auch nicht in gleicher Weise wie bei den Farben oder Lichtdifferenzen, der Begriff, dass sie den Stoff im Sein wesentlich gestalten können. Und zwar vermögen sie das alle in solcher Weise, dass der so gewordene Körper vergänglich oder wandelbar wird, insofern er so vergehen kann, wie er entsteht, nämlich durch substantiale Veränderung, welche das Resultat der bewirkenden Naturkräfte ist. So sehr also auch der Stoff von einer besonderen

Wesensform dem Sein nach gestaltet wird, so bleibt er dennoch auch unter dieser Wesensform befähigt für andere und neue Wesensformen, so dass der Bildungsfähigkeit der Natur von Seiten des Stoffes gar keine Schranken gesetzt sind. Und obwohl eine Wesensform dem Sein nach vollkommener ist als eine andere, wie z. B. die Pflanze vollkommener ist als der Krystall, so informirt dennoch die eine Wesensform den Stoff als solchen nicht auf vollkommenere Weise, als es eine andere Wesensform thut; sondern alle Wesenheiten der körperlichen Substanzen gestalten sich den Stoff in gleicher, nämlich in solcher Weise, dass die entstandene Substanz, wie sie entstanden ist, auch wieder vergehen kann. Der Zweck und die eigenthümliche Seinsvollkommenheit des Stoffes an sich besteht also nicht darin, dass er durch eine determinirte Wesensform substantial gestaltet wird, sondern in der Seinsbefähigung zu allen Körperwesenheiten, für die er alle die reale Seinsanlage in sich trägt, und für die er alle, d. h. für eine nach der anderen, eine Gleichung in seinem Begriffe enthält. Wenn also der Stoff mit S bezeichnet würde, und wenn wir die Wesenheiten aller Körper der Reihe nach mit $W_1 \dots W_n$ bezeichnen, so wäre seine integrale Gleichung diese: $S = S W_1 \dots W_n$. Dem Stoffe selbst ist es daher besser, selbst nachdem er die Wesensform des in der Reihe der Körper vollkommensten Seins empfangen hat, in eine andere Körperseinsform verwandelt zu werden, wenn diese auch an sich eine niedere ist als die frühere. Dem Stoffe der Pflanze ist es an sich besser, in Kohlensäure verwandelt zu werden, als Pflanze zu bleiben: damit die Anlage des Stoffes ganz zur Verwirklichung und Vollendung gelangt; denn wenn das durch die Processe des Naturlaufes nicht geschieht, würde die im Stoffe liegende Seinsgleichung nicht erfüllt, nicht aufgelöst werden. Ähnlich ist der Gesichtssinn, wenn er auch die vollkommensten Lichtdifferenzen gesehen, immer noch in der Anlage und Möglichkeit, andere neue Farben zu erfassen, weil er für alle in gleicher Weise angelegt und bestimmt ist und nur in der Ausgleichung seiner ganzen realen Anlage seine eigenthümliche Vervollkommnung und Vollendung finden kann. Hieraus folgt aber nicht, dass der Stoff eine Kraft in sich hätte, mehrere Wesensformen auf einmal zu haben, oder was dasselbe ist, zu verschiedenen Körpern auf einmal zu werden. Subjectiv, von Seiten des Stoffes, ist die Befähigung für alle Wesensformen und somit für alle Wesenserscheinungen zugleich vorhanden, nicht aber objectiv, von Seiten der Wesensformen, die durch ihr ganzes Sein von einander unterschieden sind und somit nicht zugleich in Bezug auf dasselbe Subject sein und nicht sein können und für das Werden der bestimmten Substanz die Entbehrung der Wesensform im Stoffe voraussetzen. (Th. opusc. 15. c. 6; 1. 66. 2.) 3) Als dritte Bedingung für das stoffliche Seinselement der Körper gilt das, was die neuere englische Philosophie als Indestructibilität der Materie bezeichnet, und was wir

die Unwandelbarkeit des Stoffes nennen wollen, d. h. dass er weder werden oder entstehen noch vergehen kann; natürlich nur unter Voraussetzung, dass er in der ihm eigensten Weise da ist, oder besser, dass er als contingentes Ding einmal in der Welt vorhanden und zwar zuerst in einer fertigen Körpersubstanz von der ersten bewirkenden Ursache alles contingenten Seins aus nichts hervorgebracht war. Nur das, was geworden ist, also das Ganze der körperlichen Substanz, kann auch wieder vergehen; weil Stoff und Wesensform als reale Seinsprincipien nicht dasselbe, sondern an sich oder durch sich verschieden und somit trennbar sind. Aus nichts wird nichts innerhalb des Naturprocesses, und somit setzt alles Werden einen Stoff voraus. Der Stoff selbst wird also für das natürliche Werden immer schon vorausgesetzt. Weil er aber selbst weder ein Sein der Wesenheit noch der Existenz hat, so kann er auch bei seinem ersten Ursprunge nicht das Ende der hervorbringenden Thätigkeit gewesen sein; denn das Ende der schöpferischen Thätigkeit ist nur die ganze Substanz ihrem substantialen Sein nach. Der Stoff ist also selbst nicht geschaffen, sondern nur in gewissem Sinne mit der fertigen Substanz, d. h. in ihr mitgeschaffen. Ebenso kann man sagen, der Stoff vergeht in gewisser Hinsicht, und in gewisser Hinsicht ist er unvergänglich. Insofern er die Privation oder Entbehrung einer bestimmten Wesensform an sich haben kann, ist er vergänglich, nämlich nicht als Stoff an sich, sondern als dieser Stoff, der z. B. der Stoff dieses Wassers ist: denn wenn dieses bestimmte Wasser z. B. in seine chemischen Elemente zersetzt wird, so hört der Stoff auf, Stoff dieses Wassers zu sein, während er anfängt, Stoff der Elemente zu werden. Sofern aber der Stoff, an sich betrachtet, ein gewisses Seiendes der Anlage nach ist, kann er als solcher weder vergehen noch werden, sondern ist ungeworden und unvergänglich. (Th. Phys. 1. lect. 15.) Der Stoff ist also unvergänglich im negativen Sinne, weil ihm keine Entstehung, kein Werden zukommt. Dagegen ist er im positiven Sinne nicht unvergänglich, als ob er wirklich ein wahres Sein besässe, welches unerzeugbar und unvergänglich wäre. Weil der Stoff überhaupt kein eigenes Sein im vollen Sinne besitzt, so kann er auch nicht ein ewiges Sein haben. An sich also nur negativ unvergänglich, ist doch der Stoff, weil er als solcher für die Aufnahme aller Seinsformen der körperlichen Wesen bestimmt und befähigt ist und deshalb mit allen diesen Wesensformen eine Seinsgemeinschaft eingehen kann und somit niemals unter einer bestimmten Seinsform unwandelbar in Bezug auf andere und neue Wesensformen wird, mit Recht die Wurzel oder der Grund aller Vergänglichkeit innerhalb der Körperwelt zu nennen.

4) Endlich schreiben wir als letzte Bedingung dem Stoffe eine gewisse Einheit und dennoch in einer anderen Hinsicht eine Differenzirung zu. Wir reden nicht von der numerischen Einheit, die ja erst dem ganzen Sein der Substanz zukommt. Da die Einheit dem Sein folgt, und da

der Stoff selbst kein vollständiges Seiendes ist, sondern nur in gewisser Hinsicht ein Sein hat, so kommt ihm die Einheit im metaphysischen Sinne auch nur in soweit zu, als er ein in gewissem Sinne Seiendes ist. Die dem Stoffe zuzuschreibende quasi-specifiche Einheit ist also eine unvollkommene und nur eine solche der Anlage nach, denn sie kann in alle wirklich verschiedenen Arten des Seins übergehen oder verwandelt und so verwirklicht und vollendet werden. Einheit in Bezug auf die Art und ebenso Verschiedenheit der Art kommt also dem Stoffe erst in Hinsicht auf die besondere Wesensform zu, mit welcher er eine Seinsgemeinschaft als bestimmte körperliche Substanz eingehen kann. (Th. in Arist. Met. 7 lect. 2.)

§ 3. Die Wesensform.

1. Als das andere Seinselement für jede körperliche Substanz haben wir die Seinsform bezeichnet. Unter einer Wesensform, d. h. unter der metaphysischen Seinsgestaltung, ist dasjenige zu verstehen, was einer Sache das ihr eigene Sein gibt, also dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es als solches ist, und wodurch es sich in der Folge von allen anderen Wesen unterscheidet. (Th. opusc. 31.) Es ist also die Bestimmtheit oder Vollendung und somit die Vollkommenheit des Seins; und deshalb nennt Aristoteles es das Schöne, das Beste und Göttliche in dem Dinge. Es ist eine Actualität, denn es bestimmt das Subject zu einer von allen anderen unterschiedenen Seinsweise. Hier reden wir nur von der dem Körper als solchem innewohnenden Seinsbestimmtheit. Diese Seinsform ist entweder eine substantiale oder eine accidentale. Die substantiale Wesensform ist diejenige, welche das Sein einer Substanz als solcher bildet. Sie gibt daher in allen verursachten Dingen der Substanz das Sein schlechthin, nämlich das Sein, welches das erste ist, insofern es kein früheres Sein voraussetzt. Diese substantiale Seinsform ist hier in Rücksicht auf die körperlichen Substanzen näher zu untersuchen. (Th. in Arist. Met. 5 lect. 2.) Das stoffliche Seinsprincip für die Körper subsistirt als solches nicht selbst; denn es besitzt der Stoff an sich nicht einmal die active Anlage zum Sein, sondern nur die ganz passive, aber freilich reale Möglichkeit, etwas Bestimmtes, d. h. ein bestimmter Körper zu werden und zu sein. Wenn also das stoffliche Seinselement so beschaffen ist, so muss es ausser dem Stoffe, woraus die Körper wirklich werden, noch eine substantiale Seinsform in ihnen geben; denn jedes Ding ist nur durch seine Seinsform das, was es ist, und in Bezug auf die Körper kann das vollkommene Sein, d. h. das Subsistiren, nicht von der allgemeinen stofflichen Seinsanlage kommen, sondern muss erst von der Seinsbestimmung, d. h. von der Form des Seins in der reinen stofflichen Seinsmöglichkeit verwirklicht werden. 1) Aus der Erfahrung wissen wir, dass die Körper gewisse

Eigenschaften besitzen, die für uns sinnlich wahrnehmbar werden, und welche die besonderen Arten von Körpern stets begleiten. Wir haben dieselben früher Erscheinungsgruppen genannt und finden dieselben constant. Es muss also in dem Wesen eines solchen Körpers, welcher die constante Erscheinungsgruppe zeigt, auch ein Grund sachlich vorhanden sein, woraus die constante Erscheinungsgruppe abzuleiten ist. Die Thatsache, dass es solche constante Gruppen gibt, ist sicher. Aus ihr schliessen wir auf einen realen Grund für dieselbe und zwar im Sein des Subjectes, an welchem die constante Gruppe wahrgenommen wird. Dieser Schluss ist freilich nicht mehr direct eine naturwissenschaftliche Folgerung, aber dennoch eine logisch nothwendige. Der sachliche Grund muss aber im bestimmten Körper selbst, d. h. in seinem ganzen Sein liegen, also in seinem Sein als einer körperlichen Substanz. Aus dem stofflichen Princip der Substanz kann aber die constante Erscheinungsgruppe nicht abgeleitet werden; denn der Stoff als solcher ist das allen Körpern gemeinsame Seinselement, während die constante Erscheinungsgruppe in jedem bestimmten Körper variirt und oft sogar entgegengesetzte Bestimmungen enthält. Also muss in der körperlichen Substanz, sachlich und dem Sein derselben nach, ein anderes vom Stoff durchaus und in Bezug auf das ganze Sein verschiedenes reales Princip vorhanden sein. 2) Ein substantiales Werden der Körper ist ebenso sicher. Dadurch wird aber etwas erlangt, nämlich die ganze körperliche Substanz, die vorher als solche nicht wirklich da war. Der Stoff aber als solcher war schon vor dem Ende des Werdens da als das, was er ist, und so wie er da sein kann. Das also, was neu im Sein entstanden ist, kann nicht der Stoff sein, sondern muss ein davon verschiedenes Seinselement der ganzen gewordenen körperlichen Substanz sein, und dieses Element nennen wir Wesensform. 3) Der Grund für irgend eine Unterscheidung ist jedesmal ein gestaltendes und das unterschiedene Sein bestimmendes Princip, also eine Form im metaphysischen Sinne, gleichviel ob das, was unterschieden wird, ein reales Sein oder ein blosses Gedachtsein ist. Die Unterscheidung selbst, wenn wir sie sachlich und nicht blos vom Standpunct des unterscheidenden Verstandes, der sie macht, betrachten, ist also immer eine Gestaltung und Bestimmung, eine Formation. Dasjenige Princip, welches den Stoff bestimmt und so die verschiedenen Körper dem Sein nach gestaltet, ist also das, was wir eine Form nennen. Der Unterschied der körperlichen Dinge ist aber für die metaphysische Auffassung ein wesentlicher und ruht für unsere Erkenntniss auf der ebenso, d. h. metaphysisch als wesentlich erkannten physikalischen und chemischen Verschiedenheit der Körper, welche letztere in die sinnfällige Erscheinung tritt. Der Unterschied der Körper als Substanzen ist also ein solcher wesentlicher Unterschied, der ihr Sein als Substanzen begreift, und somit ein Unterschied der Substanz selbst als einer solchen. Die Form also, welche

diesen Unterschied zwar nicht als bewirkende Ursache, aber doch als formale Ursache durch ihr die Substanz bestimmendes Sosein hervorbringt, kann selbst nur ein in den Stoff dem Sein nach eingehendes Substanzprincip oder ein substantiales Seinselement für den ganzen Körper sein. Und das ist es, was wir meinen, wenn wir von einer substantialen Form reden, welche die Seinsbestimmung und Beschränkung des aus dem Stoff werdenden Körpers ist. Wollte man leugnen, dass die Form, die wir in Gemeinschaft mit den Vertretern der Naturwissenschaft in den Körpern finden, und der wir nur den Namen Form statt eines anderen weniger philosophisch brauchbaren Namens wie Kraft u. s. w. geben, als Seinsprincip der ganzen Substanz selbst eine substantiale sein muss, so bliebe für die philosophische Auffassung nur übrig, sie als ein nichtsubstantiales wirkliches Seinselement zu fassen, und das müssten wir dann durchaus eine accidentale Form nennen. Damit aber müssten wir die Realität verschiedener Substanzen in der Körperwelt leugnen und könnten mit den Vertretern des Pantheismus nur eine einzige Substanz als allgemeine Weltsubstanz gelten lassen. Dann widersprächen wir aber der Erfahrung, die uns den Unterschied im Wesen der Körper und somit in ihrer Substantialität aufzwingt. Und ferner würden wir in Verlegenheit sein, den Stoff, d. h. das blosse passive Seinsvermögen zur Wirklichkeit, was an sich selbst indifferent für alle Formen ist und somit weder Wesen noch Existenz besitzt, selbst für die einzige Substanz zu erklären, die dann sicher nicht wirklich ist. Oder wir müssten, um diese Verlegenheit zu vermeiden, einen grösseren Raum geben, indem wir schliesslich nur den Gedanken des denkenden Geistes für die einzige reale und wahre Substanz erklärten. Damit widersprächen wir wieder der inneren Erfahrung, welche uns die Identität des Ich und seine absolute Seinsverschiedenheit vom Nichtich garantirt. Auch würden wir aus der Realität der Erfahrungswelt und der Sicherheit aller wissenschaftlichen Forschung zum absoluten Idealismus fortgetrieben und hätten, im Reiche der Träume angelangt, kein Recht mehr, den absoluten Zweifel an allem Sein noch vom Zweifel an der Erscheinung zu trennen, und dürften nimmermehr versuchen, uns philosophisch darüber zu erklären, was in diesem Falle ja nie zu einem Resultat führen könnte. Wir könnten nur mit Hamlet fragen: „are we such stuff as dreams are made of“? und müssten mit Swinburne zur Antwort geben: „life is a vision between a sleep and a sleep“, ein Traum verrinnt das Leben zwischen Schlaf und Schlaf. (Vgl. Th. 1. 77. 6.)

2. Gegenüber dem Stoffe bestimmen wir daher die Form als die erste Seinsverwirklichung des Stoffes, welcher nur Seinsmöglichkeit, reine passive Potentialität ist. Erste Seinsverwirklichung ist die Form im Unterschied zur Existenz, welche die zur Wesensform hinzukommende weitere oder zweite Seinsverwirklichung ist, und ebenso im Unterschied

zur weiteren accidentaln Seinsdifferenzirung oder zur accidentaln Seinsvervollkommnung der im Sein bereits fertig und vollendet daseiend gedachten Substanz selbst; denn alle Accidenzen als solche verlangen ein schlechthin Seiendes, worin und woran sie wirklich sind, und setzen also die vollkommene Realisirung oder Verwirklichung der ganzen Substanz als solcher bereits voraus, sind also selber nur secundäre Acte der Substanz. Erste Seinsverwirklichung des Stoffes ist die Form im Unterschiede zu solchen Formen oder Wesenselementen, welche für ihre Subsistenz des Stoffes entrathen können und also in sich subsistiren, nämlich schon dadurch, dass sie da sind, ohne in den Stoff aufgenommen zu werden und so durch ihn begrenzt, beschränkt und besondert werden zu müssen. Ob es solche durch sich selbst subsistirende Formen wirklich gibt, wird hier nicht entschieden. Denkbar sind sie wenigstens, denn in ihrem Begriffe liegt noch kein Widerspruch; und somit ist es erlaubt, zur Vorsicht die Begriffsbestimmung der Körperform dadurch, dass wir sie als Seinsverwirklichung des Stoffes bestimmen, gegenüber jenem möglichen Falle zu sichern. Die Form, von der wir reden, nämlich die substantiale, wird von Aristoteles auch das *τὸ τί ᾗν εἶναι* genannt, was später mit dem Ausdruck *ratio quidditatis* erklärt wurde, oder mit den Formeln: *constitutivum rei in sua quidditate et specie, radix proprietatum rei*. (Th. 1. 77. 6.) Darnach ist also die Wesensform das, was der Substanz schlechthin das Sein verleiht. Endlich ist es das erste elementarste oder reale Princip des Thätigseins für die Substanz. Jedes Ding nimmt als ein Seiendes Theil an der Natur der ersten und allgemeinsten Seinsursache, und zwar geschieht dies eben durch die Wesensform des Dinges. Denn jede Wesensform ist als solche eine Seinsnachahmung der ersten reinsten Seinswirklichkeit oder des ganz unbeschränkten Seins an sich, wenn dieses, wie später zu untersuchen ist, als unendliches unbegrenztes Wirklichsein ein substantiales genannt werden muss. Dann aber ist es nicht nur durch sein Sein vollkommen, sondern auch durch sein Thätigsein als der höchsten Seinswirklichkeit, wodurch es nicht nur ist, sondern auch erste und allgemeinste Seinsursache für alles hervorbrachte contingente Sein wird. Am Sein und am Thätigsein der ersten Seinsursache nimmt also jede Wesensform des Seienden Theil und ist somit für ihre Substanz auch das erste und innerlichste Princip aller Thätigkeit dieser Substanz. Alle Kraftäusserungen der Substanz, die wir später zu betrachten haben, wie z. B. die chemischen Thätigkeiten, werden wir daher als ein Thätigsein der Wesensform aufzufassen haben.

3. Aus der Erklärung der Wesensform in den körperlichen Dingen können wir auf die Weise der Entstehung dieser Formen schliessen. Bei der substantialen Entstehung ist das Ende des Werdens das Ganze, was aus Stoff und Wesensform zusammengesetzt wird. Das Werden der körperlichen Substanz schliesst als solches ab mit dem Wirklichsein

der Substanz selbst. Den Wesensformen der Körper als solchen kommt es zu, bald zu sein und bald nicht zu sein. Sie selbst werden nicht erzeugt, sondern die ganze Substanz wird: denn nur das wird, was, nachdem es geworden, auch ein Sein hat. Die Substanz ist das Seiende, ebenso wie sie das ist, was wird. Die Wesensform als solche ist nicht Gegenstand des metaphysischen Entstehungsprocesses: also ist sie auch an sich nicht dem Vergehen unterworfen. Nur durch das Werden und Vergehen der ganzen Substanz ist auch in gewisser Hinsicht die Wesensform selbst erzeugbar und wieder vergänglich. An sich ist sie nicht erzeugbar und vergänglich; denn sie ist in Bezug auf die Körper nicht das Seiende, sondern nur dasjenige, wodurch das schlechthin Seiende das ist, was es ist. (Vgl. Th. in Arist. Met. 7; 1. 65. 4.) Man kann also von einem Werden oder einer Entstehung der Formen nur im weiteren und uneigentlichen Sinne reden. Das Ganze der körperlichen Substanz ist aber entweder durch Schöpfung aus nichts hervorgebracht oder durch substantiale Entstehung. Im ersten Falle ist die Wesensform sofort und ohne alle zeitliche Folge in und mit der ganzen Substanz zugleich mitgeschaffen. Im anderen Falle wird die Form der entstandenen Substanz, wenn letztere selbst vergänglich ist, also bei allen körperlichen Dingen, aus der Seinsanlage des Stoffes heraus zum Sein verwirklicht, und das setzt natürlich immer eine thätige bewirkende Ursache voraus. Der Ursprung der Wesensform in den vergänglichen Substanzen der Körperwelt heisst *eductio ex potentia materiae*. Wir dürfen uns hierbei freilich keine Vorstellung der Phantasie erlauben, sondern müssen den metaphysischen Begriff durch das reine Denken zu verdeutlichen und zu begreifen suchen. Die beiden Begriffe aus etwas Werden oder Hervorgehen und in etwas Enthalten sein, sind correlative Begriffe, die sich gegenseitig erklären müssen. Es ist jetzt klar, dass die Wesensform eines Körpers irgendwie in dem Stoffe des Körpers ist und insofern im Stoffe liegt, ruht oder enthalten ist. In der Weise also, wie die Form im Stoffe vorhanden ist, in derselben Weise muss sie auch aus ihm hervorgehen. Etwas kann aber auf zweifache Weise in etwas anderem dem Sein nach enthalten sein: der Wirklichkeit nach und der blossen Seinsmöglichkeit nach. Actual ist etwas in einem Dinge enthalten, wenn es dem Sein nach thatsächlich von jenem Dinge eingeschlossen wird, wie z. B. das Geld in der Börse enthalten ist, das Schwert in der Scheide, der Schlüssel im Schlosse steckt, der Gedanke im denkenden Verstande ist. Potential ist etwas in einem Dinge, wenn es zwar noch nicht seinem wirklichen Sein nach darin existirt, aber doch einmal so darin existiren und somit aus ihm hervorgehen kann, wie z. B. die Wärme im Eise latent ist, die Frucht im Samen schon angelegt ist. Die Wesensform ist, bevor sie entsteht, im Stoffe noch nicht der Seinswirklichkeit nach enthalten, sie ist noch nicht wirklich im Stoffe. Allein der realen Möglichkeit nach ist sie in

der That im Stoffe; denn wenn das Ganze der Substanz aus dem Stoffe durch die Wesensform das wird, was es ist, so wird eben die Wesensform selbst aus dem Stoffe vermittelt einer äusseren bewirkenden Ursache verwirklicht, also aus ihm herausproducirt. Das also, was nicht in der activen Kraft der bewirkenden Ursache der Möglichkeit nach vorhanden war, sondern das, was vorher in der realen Seinsanlage des Stoffes liegt, ist oder enthalten ist, — aber nur als eine reale Möglichkeit zum Wirklichwerden und Wirklichsein, das wird nachher durch die Thätigkeit der bewirkenden Ursache ein wirkliches Sein. Dazu ist also erfordert erstens der Stoff, der vorausgesetzt werden muss; zweitens im Stoffe die reale Möglichkeit für die später werdende Form; drittens die Theilnahme und Mitwirkung des Stoffes selbst zum Werden der Form, was freilich nur die in der Realität des stofflichen Principis liegende eigenthümliche materiale Ursächlichkeit ist, die dem Stoffe als solchem schon in seinem so geringen Seinsgehalte natürlich zukommt. Die bewirkende Ursache also bringt die Wesensform des Körpers zwar hervor, aber nur in Abhängigkeit vom Stoffe, und letzterer wirkt in seiner Weise mit zur Thätigkeit der bewirkenden Ursache. Die Formen der Körper setzen aber immer das stoffliche Princip schon voraus; das letztere ist als solches für alle Wesensformen der Körperwelt noch indifferent und doch für jede einzelne befähigt und angelegt, und jene Formen selbst sind in ihrem Sein, welches sie in der körperlichen Substanz haben, ganz vom Stoff abhängig, also in der Seinsanlage des Stoffes gegeben oder enthalten: folglich müssen sie auch in ihrem Werden in gleicher Weise vom Stoffe abhängig sein. Also werden oder entstehen sie aus der Seinsanlage des Stoffes. Im Stoffe also ist die reale Seinsanlage zur Wesensform der chemischen Elemente schon vorhanden, und die Verwirklichung dieser einzelnen Formen verlangt nur die Thätigkeit einer bewirkenden Ursache, welche die Seinsmöglichkeit als solche zur Seinswirklichkeit macht. Es ist also die Wesensform sowohl dem Sein als dem Werden nach wahrhaft vom Stoffe abhängig. Diese reale Abhängigkeit ist besonders zu betonen, um allen Missverständnissen vorzubeugen, als ob durch Annahme unseres Stoffbegriffes mit seinem schwachen Sein, welches an sich noch kein Wesensein und kein Sein der Existenz ist, die Realität der Körperwelt gefährdet würde. Andererseits aber steht auch der Stoff in einer gewissen Abhängigkeit von der Wesensform. Stoff und Wesensform üben eine ihnen eigenthümliche Ursächlichkeit in Bezug auf die körperliche Substanz aus. Innerhalb derselben obersten Gattung des Seins, also hier unter allen Substanzen, ist das, was wirklich ist, vollkommen und besser als das, was nur der Seinsmöglichkeit nach ist. Dasjenige also, von welchem das Sein mitgetheilt oder verliehen wird, ist besser als dasjenige, von welchem das Sein aufgenommen wird. Die Wesensform der Körper hängt zwar vom Stoffe ab, denn der Stoff nimmt die Wesensform in

sich auf. Aber der Stoff hängt selbst wieder in anderer Beziehung von seiner Wesensform ab; denn die letztere vollendet den Stoff und verleiht ihm erst das Sein schlechthin, welches er nur in der fertigen Substanz durch die Wesensform erhielt und besitzt. Diese letztere Abhängigkeit aber ist selbstverständlich die stärkere. (Th. 1. 45. 8.)

4. Hieraus folgt weiter die erste Entstehung der geschaffenen Substanzen der Körperwelt. Das Ende der schöpferischen Thätigkeit ist das Seiende der Wirklichkeit nach; denn die schöpferische Thätigkeit ist der ersten Ursache eigenthümlich, und ihre Wirkung ist das Sein der Wirklichkeit. Der Stoff für sich ist aber kein Seiendes der Wirklichkeit nach, sondern nur die passive Seinsanlage in Bezug auf die Wirklichkeit. Es muss also das Ende der schöpferischen Thätigkeit in dem Ganzen der aus Stoff und Wesensform nicht physikalisch-chemisch, sondern metaphysisch zusammengesetzten körperlichen Substanz gefunden werden. (Th. 1. 66. 1.) Dabei aber fand keine Veränderung statt, kein Uebergang von Potenz zum Act; denn die Schöpfung ist eine solche, die jede vorausseiende materiale Ursache, also alle und jede reale Potentialität ausschliesst. Diejenigen Wesensformen also, welche bei der ersten Hervorbringung der geschaffenen Dinge in den Körpern sich ergaben, sind unmittelbar von der ersten und allgemeinsten Seinsursache als solche, d. h. als Wesensformen, hervorgebracht und zwar in Gemässheit der gleichzeitig hervorgebrachten Anlage des Stoffes für diese Formen. (Th. 1. 65. 4; 1. 45. 2.)

§ 4. Die körperliche Substanz.

1. Aus Stoff und Form entsteht oder wird das, was schlechthin das Seiende ist, nämlich das aus beiden Seinsbestandtheilen zusammengesetzte Ganze, und das ist die Substanz selbst, die wir Körper nennen. Der Körper ist nur ein einziges Seiendes, er besteht nicht aus zwei Substanzen oder mehreren Seienden. Aber er hat zwei nothwendige Bestandtheile seines einen substantialen Seins, und diese Theile sind selbst jeder für sich etwas Reales und zwar Realitäten, die wir nur als Substanzelemente, also immerhin als etwas Substantiales auffassen können, obwohl sie noch nicht der Substantialität vollständig nach, also an sich noch keine Substanzen sind. Der Stoff selbst ist an sich und ohne die Form bereits etwas Reales und insoweit auch, d. h. soweit eben seine eigenthümliche Seinsintensität reicht, auch ein Etwas und hat insofern eine gewisse Wesenheit; denn er ist von allem anderen Sein unterschieden, und soweit hat er auch eine gewisse Wirklichkeit, eine gewisse Existenz, und insofern ist er nicht in der Möglichkeit oder Anlage. Damit soll aber nur seine ganz eigenthümliche Realität ausserhalb des Nichts und ausserhalb seiner Ursache ausgedrückt werden. Wesen und Existenz sind also nur im unvollkommenen Sinne, rein

analog dem Stoffe als solchem zuzuschreiben. Im strengen Sinne, wie wir ihn in vorstehendem Paragraphen angewendet haben und ferner festhalten müssen, besagt das Wesen die in der Definition ausgedrückte vollständige Art oder Natur eines Dinges, und ein solches specifisches und vollständiges Wesensein kommt dem Stoffe für sich nicht zu, eben so wenig wie das wirkliche Sein der Existenz. Aber auch der Form, für sich allein genommen, kommt in diesem strengen Sinne weder eine specifische vollständige Wesenheit noch volle Existenz zu. In diesem Sinne ist vielmehr der Stoff reine Seinsanlage oder reine passive Potentialität: nämlich nicht im idealen Sinne, und nicht absolut betrachtet, sondern im Vergleich zu der den Stoff zum Sein ergänzenden specifischen Form. Der Stoff also ist eine reale passive Potenz, und das besagt mehr, als wenn er nur und ausschliesslich ein Etwas in der Möglichkeit genannt würde. Die substantiale Einheit oder die volle Wesenseinheit des substantialen Ganzen, was aus Stoff und Form resultirt, besteht und entsteht aus zwei Seinstheilen, die deshalb nothwendig die Natur des Ganzen irgendwie theilen müssen, da sie sonst keine Substanz als solche bilden könnten. Die beiden Seinstheile sind also unvollständige, noch nicht specifisch fertige substantiale Wesen. Das Ganze aber setzt zwar den Stoff als etwas Reales voraus, und diese seine eigene Realität empfängt der Stoff nicht erst von der Form. Die Form ist also nicht die Seinsverwirklichung für den Stoff, insofern letzterer schon eine Seinsrealität in seiner eigenen Weise ist. Wohl aber wird das Ganze der Substanz von der Form specifisch, d. h. der logischen Art und Natur nach, im Sein bestimmt und damit von jedem andern Seien- den unterschieden. Das Princip aber, was einem Dinge die specifische Bestimmung im Sein verleiht, ist die Seinsverwirklichung dessen, was vorher nur Seinsmöglichkeit war. Die Form also ist die Seinsverwirklichung des Stoffes, insofern die Form das den Stoff specifisch im Sein bestimmende Princip ist. Sie macht also die Seinsmöglichkeit des Stoffes nicht als einer Realität, sondern als dieses bestimmten Stoffes, z. B. des Wasserstoffes, zur Seinswirklichkeit. Sie macht den Stoff zum Mineral, zur Pflanze u. s. w. Stoff und Form sind also in Bezug auf das Ganze der aus ihnen bestehenden Substanz wesentliche und substantiale Seinsbestandtheile. Beide aber behalten auch im Ganzen der aus ihnen dem Sein nach zusammengesetzten Körpersubstanz ihre ganze besondere Eigenthümlichkeit sowohl des Seins wie der daraus folgenden charakteristischen Eigenschaften oder Seinsbedingungen. Und nur dadurch, dass beide das sind, was sie sind, können sie vereinigt werden und ein Ganzes bilden. Weder Stoff noch Form hören auf im Ganzen, das aus ihnen hervorgeht, wahre reale und Natur-Substanzen zu sein, freilich nur im Sinne von Substanz-Elementen, aus welchen die wirkliche körperliche Substanz resultirt. In dem mit der Form vereinten Stoffe ist kein Mangel dessen, was er als solcher ist, sondern vielmehr

eine Seinsvervollkommnung und somit ein Fortschritt zur Vollkommenheit in Bezug auf etwas, was der Stoff aus sich selbst noch nicht ist. (Vgl. Th. c. gent. 2, 68 n. 2. Zigliara, de mente Concilii Viennensis etc. 1878, p. 78—85.)

2. Die Seinseinheit von Stoff und Form ist eine Einheit, welche durch wirkliche Zusammensetzung entsteht, eine Vereinigung von Theilen ohne Seinsverlust derselben. Hierbei ist aber Folgendes wohl zu unterscheiden. Erstens die bewirkende Einigung, nämlich die Thätigkeit der bewirkenden Ursache, durch welche die Form aus dem Stoffe heraus verwirklicht wird. Zweitens die disponirende Einigung, nämlich die Bedingungen, wodurch der Stoff dazu befähigt wird, die Form zu besitzen. Drittens die relative Einigung, d. h. die wechselseitige Beziehung von Stoff und Form. Endlich viertens die Einigung im strengen Sinne, als Einheit, nämlich die Seinsverbindung von Stoff und Form oder dasjenige, wodurch der Stoff mit der Form eins wird. Die bewirkende und disponirende Einigung sind von Stoff und Form selbst ganz verschieden, ebenso die relative Einigung, d. h. die gegenseitige Relation beider zu einander. In Bezug auf die letzte Einigung, nämlich die formale, entsteht ein einziges Seiendes, aus Stoff und Form, und das geschieht nur durch die bewirkende Ursache selbst, welche durch ihre Thätigkeit die Anlage zu ihrer Verwirklichung bringt. (Th. in Arist. Met. 8 lect. 5.) Die Seinsactualität wird also unmittelbar durch sich selbst, d. h. dadurch, dass sie das ist, als was sie bezeichnet wird, mit der ihr zugehörigen Seinsanlage vereinigt. Weil sich aber die Form in den Körpern zum Stoffe wie die Seinsverwirklichung zur reinen Anlage verhält, so wird eben die Form durch sich selbst mit dem Stoff Eins. (Th. c. gent. 2, 71.) Die Form macht also durch ihr eigenthümliches Sein, dass der Stoff verwirklicht wird; denn ihr ganzes Wesen ist Seinsverwirklichung. Sie gibt also dem Stoffe das Sein nicht erst vermittelt etwas, sondern sie wird an sich mit dem Stoff vereinigt. Das Princip dafür ist aber die bewirkende Ursache, welche durch die Seinskraft der Form den Stoff verwirklicht. (Th. 1. 76. 7.) Alle anderen Seinszustände setzen das Sein als das Schlechthin-Sein voraus; denn alle Seinsmodifikationen folgen dem Sein selbst, weil sie nur am Seienden sind. Die Form verleiht aber das Sein schlechthin. Vor der Form ist also kein anderer Seinszustand im Stoffe denkbar.

3. Das substantiale Ganze, welches wir die körperliche Substanz nennen, ist demnach nicht nur eine collective Einheit zweier Realitäten, sondern ein drittes Ding, was als solches eine bestimmte Art besitzt und so von seinen beiden Seinsbestandtheilen für sich genommen unterschieden ist. Es ist eine neue aus Stoff und Form erst resultirende Seinsrealität. Das Ganze ist nämlich nicht dasselbe wie seine Theile, sondern etwas aus ihnen erst neu Gebildete, so dass Stoff und Form in Bezug auf das aus ihnen werdende Ganze der körperlichen Substanz

wirklich die jedem von ihnen eigenthümliche Ursächlichkeit erweisen. (Th. 3 Dist. 2. q. 1. a. 3.) Jene dritte Seinsrealität, welche das aus beiden zusammengesetzte Ganze ist, ist jedoch selbst nicht so von ihren substantialen Seinsbestandtheilen unterschieden, als ob sie etwas wäre, wodurch zu den Theilen etwas dem Sein nach hinzugefügt würde, sondern sie ist von den Theilen nur so verschieden wie dasjenige, was die Theile selbst enthält. Sofern also die beiden Seinstheile zusammen ein einziges Seiendes sind, ist das Ganze von ihnen nicht verschieden. Gerade das eine Seiende, was diese beiden Seinstheile durch ihre Verbindung ausmachen, ist selbst das aus ihnen zusammengesetzte Ganze. Während also das Ganze zwei an sich unvollständige Realitäten in sich befasst, so ist es selbst dennoch wirklich und wahrhaft ein einziges Seiendes schlechthin. Während das Ganze den Theilen nichts hinzufügt, wird es doch von ihnen dem Sein nach wirklich und wahrhaft verursacht. Die bewirkende Ursache setzt also Stoff und Form für ihre eigene Thätigkeit schon in dem ihnen gemässen eigenthümlichen Sein voraus. Die bewirkende Ursache bewirkt durch Vereinigung beider auch keine neue von Stoff und Form unterschiedene Seinsform; aber durch ihre einigende Thätigkeit bringt sie dennoch wirklich und wahrhaft eine Sache hervor, nämlich die körperliche Substanz.

§ 5. Die Eigenschaften der Körper.

1. Unter Eigenschaften der Körper verstehen wir hier diejenigen Eigenschaften der körperlichen Substanz, die an ihr beobachtet werden, insofern sie das substantiale Ganze ist, welches dem Sein nach aus dem stofflichen und formalen Princip zusammengesetzt ist. Wir schliessen damit diejenigen Eigenschaften aus, welche sich an den Körpern finden, denen wir Lebenserscheinungen zuschreiben, und reden daher nur von den Eigenschaften der unorganischen Körper. Diese sind theils solche, die sich an allen unorganischen Körpern finden; theils solche, welche nur bei besonderen Arten unorganischer Körper wahrgenommen werden. Es widerstreitet der richtigen metaphysischen Methode, diese Eigenschaften apriorisch entwickeln zu wollen. Wir müssen vielmehr hier wie überall ohne Ausnahme, wenn wahre philosophische Erkenntniss angestrebt und zur Wissenschaft gestaltet werden soll, von der Erfahrung ausgehen, deren Thatfachen uns durch die Naturwissenschaften und die Mathematik bereits als wissenschaftliche und somit sichere Resultate vorliegen. Wir haben aber diese Thatfachen hier nicht unter dem Gesichtspuncte der Physik, Chemie und Mathematik zu betrachten, sondern müssen versuchen, aus den Erfahrungen jener Wissenschaften metaphysische Wahrheiten abzuleiten. Die Eigenschaften der Körper sind also nur ihrem Sein nach zu betrachten und aus dem zu entwickeln, als dessen Eigenschaften sie uns erscheinen; aus den Wesensbestandtheilen

des Körpers als solchen ist das So-Sein der an ihm wahrgenommenen Eigenschaften ursächlich zu erklären, so dass wir nicht nur wissen, dass der Körper gewisse Eigenschaften zeigt, sondern auch was sie sind, und wie sie geworden sind. Der Gegenstand dieser Untersuchung ist somit eine nothwendige und zugleich die sicherste Probe für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht über das Wesen des Körpers: denn die sicheren Resultate der Naturwissenschaften dürfen in keiner Weise dem widersprechen, was wir aus dem Wesen des Körpers als seine Eigenschaften ableiten werden. Die Untersuchung hat daher den Werth eines metaphysischen Experimentes, dessen Erfolg mit der experimentellen Induction der Naturwissenschaften und den Lehren der Mathematik durchaus übereinstimmen muss. Der Gegenstand, den wir zu betrachten haben, ist aber zumeist noch unbebautes Feld der Philosophie; denn der schnelle und bewunderungswürdige Fortschritt der exacten Wissenschaften hat der vernachlässigten und langsam arbeitenden philosophischen Forschung noch keine Zeit gegeben, ihre metaphysischen Speculationen über die naturwissenschaftlich-mathematischen Entdeckungen zur Reife zu bringen. Aber auch Seitens der Naturwissenschaften selbst sind noch nicht alle Vorbedingungen für metaphysische Erkenntniss erfüllt; denn vielfach sind die glänzenden Entdeckungen als Thatsachen noch zu vereinzelt, und oft sind die Ergebnisse selbst noch nicht so verificirt, um die Hypothesen in Gesetze zu verwandeln, so dass zur Zeit das Material für die metaphysische Untersuchung noch fehlt. Ein System der Philosophie darf freilich von der Erklärung der Körpereigenschaften nicht absehen; aber es darf sich bescheiden nur das aufzustellen, was beim gegenwärtigen Stande der Wissenschaften als sicher angesehen werden kann. Und bei der Fülle des Stoffes kann hier auch nicht alles erschöpft werden. Hauptsache ist daher, die sicheren Ergebnisse philosophischer Untersuchung richtig zu systematisiren und nur die Grundprincipien eingehender zu entwickeln.

2. Alle Körper haben die Eigenschaft, einen Raum einzunehmen oder ausgedehnt zu sein, von einem Ort zum anderen bewegt zu werden, in Theile zerlegt zu werden u. s. w. Von diesen Eigenschaften finden sich einige in allen Körpern in gleicher Weise; andere dagegen, wie z. B. Elasticität, finden sich in allen Körpern, aber in verschiedenen Graden. Ausdehnung, Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit und Trägheit sind Eigenschaften der ersten Classe, sie finden sich in allen Körpern gleichmässig. Als Eigenschaften des Körpers müssen sie ebenso wie die Eigenschaften der zweiten Classe in ihrem eigenthümlichen Sein von der substantialen Körperform abhängen. Der Unterschied zwischen den beiden Classen ist aber dieser. Die erste Seins-Wirkung jeder substantialen Form besteht darin, den Stoff selbst im Sein zur körperlichen Substanz zu gestalten. Insofern ist die Körperform das allgemeine Princip aller Eigenschaften, welche an allen Körpern

gleichmässig vorkommen. Diese sind also Eigenschaften des im Sein verwirklichten Stoffes. Die substantiale Form bestimmt aber auch zugleich die spezifische Natur des Stoffes und macht ihn zu diesem der Art nach bestimmten Körper. Davon hängen die Gradunterschiede derjenigen Eigenschaften ab, die allen Körpern nur in verschiedenen Graden zukommen. (Vgl. Rubbini, *Lezioni elementari di Fisica*, Lez. II; *Scienza Italiana*, Bologna 1879 p. 312 sq.) Wenn also in gewissem Sinne alle Eigenschaften der Körper von der Form abhängen, da der noch ungeformte Stoff an sich kein Seiendes ist und also keine Eigenschaften haben kann, so entspringen doch näherhin einige Eigenschaften aus dem von der Form verwirklichten Stoffe als solchem, während andere erst aus der Form selbst folgen. Aus dem Stoffe als solchem folgt die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit der Körper, während die eigentlich activen Kräfte der Körper, insofern wir sie hier als Eigenschaften betrachten, nur von der Form, als dem activen Seins- und Wesensprincip des Körpers abgeleitet werden können. Der Stoff ist daher das Princip der Quantität, denn darunter verstehen wir im engeren Sinne die an den Körpern wahrgenommene Ausdehnung; die Form dagegen ist das Princip derjenigen Eigenschaften, welche selbst activ sind und somit den Körper als Substanz nicht direct in Bezug auf den Raum, sondern in Bezug auf die Substanz selbst im Sein weiter vervollkommenen: diese aber fallen unter die Seinskategorie der Qualität. Die einfachen Eigenschaften der körperlichen Substanz sind also die Accidenzen der Quantität und Qualität. Wir haben jetzt zu zeigen, dass die ersteren aus dem stofflichen und die letzteren aus dem nicht-stofflichen oder formalen Seinselemente der Körpersubstanz entspringen. (Th. 4 Sent. D. 12 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 1.)

3. Unter Ausdehnung verstehen wir die Quantität, die wir Continuum nennen (I, 138). Die Ausdehnung, die wir an den Körpern beobachten, ist etwas Objectives und Reales und nicht blos eine Erscheinung im beobachtenden Subjecte, wie sich aus der Objectivität unserer sinnlichen Wahrnehmungen mit Gewissheit ergibt; denn der Tastsinn und der Gesichtssinn werden so vom ausgedehnten Objecte zu ihrer besonderen Thätigkeit gereizt, dass ein Theil des Objectes einem Theile des wahrnehmenden Organes entspricht. Der Begriff von Theilen liegt aber im Begriff der Quantität. Insofern also die Sinne uns Theilaffectionen vermitteln, ist die Realität ihres Objectes in Bezug auf seine Theile gesichert. Die Quantität des Körpers, d. h. seine Ausdehnung ist also etwas Reales, wie man sich auch die Sinnesthätigkeit denken will. Die Quantität ist ferner, wie in der allgemeinen Metaphysik gezeigt wurde (I, 136), etwas von der Substanz selbst real Unterschiedenes und ein zu dem im Sein fertigen Körper hinzugekommenes Sein, welches die Substanz vervollkommnet. Das Wesen der Quantität als solcher besteht aber, wie gezeigt, darin, dass in der Substanz selbst und

abgesehen von der räumlichen Erscheinung schon Theile vorhanden sind, von denen der eine nicht der andere ist. Das Wesen der Quantität besteht in der Theilbarkeit. (Th. 1 Sent. D. 19. q. 1. a. 1 ad 1.) Dasjenige, was eine Quantität besitzt, ist eins. Das kann aber nur so gedacht werden, dass es die Einheit einer Vielheit ist: dazu aber ist die Theilbarkeit erfordert. Darin also besteht der Begriff der Quantität ihrem Sein nach. Anders freilich gestaltet sich der Begriff der Quantität in Bezug auf die Art und Weise, wie wir ihn erkennen. Dasjenige, wodurch die Quantität einer Sache uns bekannt und somit zuerst von uns erkannt wird, heisst das Maas dieser Sache, d. h. das Maass dieser Substanz: und um die Substanz zu messen, nehmen wir irgend einen kleinsten Theil als den kleinsten und fügen andere gleiche ihm hinzu. Eine Substanz kann aber grössere oder kleinere Quantität besitzen, je nachdem wir ihr mehr oder weniger kleinste Theile beilegen. Integrirende Theile der Substanz nennen wir diejenigen, in welchen die Substanz ihrem Wesen nach bestehen bleibt, wenn wir die Theile einzeln für sich betrachten. Integrirende Theile müssen daher so beschaffen sein, dass nach vollzogener Trennung derselben von einander, jeder von ihnen dieselbe Art hat wie das vor der Trennung vorhandene substantiale Ganze. Die körperliche Substanz ist aber so beschaffen, dass ihre Natur als dieser bestimmte Körper, in jedem einzelnen Theile der Dimensionen enthalten ist, unter welchen die Substanz uns erscheint. (Cf. Th. 1. 76. 3; c. gent. 4, 65.) Ein Stück chemisch reinen Goldes kann z. B. beliebig ausgedehnt werden, und doch ist jeder Theil desselben wiederum wahres Gold. Faraday fand z. B., dass ein Goldblättchen von $3\frac{3}{8}$ Quadratzoll die Dicke von $\frac{1}{282000}$ Zoll besitzt. (Chemical Researches p. 393.) Ein Körper kann also in Theile ausgedehnt werden, ohne dass das bestimmte Wesen dieses Körpers in den einzelnen Theilen variirt. Wirkliche Ausdehnung gehört also nicht zum Wesen des Körpers, insofern er nur als Substanz betrachtet wird. Die wirklich an ihm wahrgenommene Ausdehnung kann also nur eine Eigenschaft des Körpers sein; denn alles, was nicht zum Wesen einer Sache gehört und doch nothwendig mit ihr verbunden erscheint, und wodurch sie weiter im Sein vervollkommnet und bestimmt wird, heisst eine wesentliche Eigenschaft dieser Sache. Die Quantität ist aber dasjenige Accidenz, welches der Substanz als solcher erst ein Ausgedehntsein verleiht. (Th. opusc. 42. c. 16.) Dass ein Theil und ein anderer Theil in derselben Sache ist, kommt also von dem, was wir Quantität dieser Sache nennen, und diese Quantität ist das erste Accidenz der körperlichen Substanz. Das Wesen der Quantität besteht also darin, dass sie der Substanz als solcher von einander unterschiedene Theile verleiht, ohne alle Beziehung zu anderen Substanzen und ohne Beziehung zum Raume. (I, 136.) Quantität ist also das Accidenz, wodurch die an sich nicht sinnfällig wahrnehmbare körperliche Substanz, d. h. die Seinseinheit des stoff-

lichen und des formalen Principes, Theile in sich selbst hat oder in sich selbst, aber noch nicht in Bezug auf den Raum ausgedehnt wird. In dieser Quantität ist aber sofort ein doppeltes Princip zu erkennen; sie ist als solche Eins und doch etwas Vielfaches, sie besteht aus Theilen und ist doch in sich selbst ungetheilt. Diese Zweiheit ihres eigenthümlichen Wesens, selbst als blosses Accidens, kann nur aus dem Wesen der Substanz erklärt werden, worin die Quantität ihr eigenthümliches Sein hat. Aus dem stofflichen Princip nämlich kommen die Theile, so dass das Eine des quantitativen Seins doch zugleich ein Vielfaches ist, während aus der Wesensform des Körpers ihre Einheit und Ungetheiltheit entspringt, so dass die Theile dennoch Eins bilden und unter sich zusammenhängen. Zusammenhängend oder continuirlich sind aber diejenigen Theile, deren Grenzen Eins sind. Und ausgedehnt ist darnach dasjenige, was Theile ausserhalb dieser Theile hat, von denen einer nicht der andere ist. (Arist. Metaph. 5, 13.) Und diese Theildinge sind so beschaffen, dass sie nach vollzogener Trennung, jedes für sich genommen, als Substanz derselben Art wie das frühere Ganze existiren können. Das, was als gemeinsame Grenze in dem continuirlichen Ganzen dient, oder was die Theile zusammenhängend macht, muss selbst etwas absolut Untheilbares sein. Wenn nämlich das, was die Theile vereinigen soll, selbst wieder aus Theilen besteht, so würde es selbst wieder eines einigenden Principes bedürfen, ehe es die Theile des Continuum einigen und begrenzen könnte. Das Untheilbare verhält sich so zum Continuum, wie die Einheit zur Zahl. (Arist. Top. 1, 14.) Dennoch ist das Untheilbare oder der Punct, d. h. das Princip des Zusammenhängenden in der Ausdehnung, nicht dasselbe wie das Eine, welches das Princip der Zahl ist. Das Zusammenhängende in der Ausdehnung besteht nicht, wie die Zahl, nur aus untheilbaren Gliedern. Das Untheilbare gehört nämlich zum Zusammenhängenden in der Ausdehnung dadurch, dass es das Zusammenhängende begrenzt und zusammenhängend macht, nicht aber dadurch, dass es selbst die theilbaren Theile verleiht. Deshalb kann das Zusammenhängende nicht bloß aus untheilbaren Gliedern bestehen, so wie die Zahl nur aus Einheiten besteht; denn es wird nicht wie die Zahl durch Trennung und Theilung, sondern durch Zusammensetzung gebildet, so dass es ist. Dass also die vom stofflichen Princip gelieferten Theile, die der Stoff, sofern er wirklich durch die Form ist, darbietet, unter sich zusammenhängen und so eins werden, entspringt aus der Seinskraft der Wesensform der körperlichen Substanz. (Th. 1. 78. 3 ad 2.) Darin ist auch kein Einwand gegen die Geometrie erhoben; denn diese betrachtet die intelligibele Ausdehnung des mathematischen Körpers, während wir hier von der sinnfälligen Ausdehnung des physikalisch wahrnehmbaren Körpers reden. Jede andere Erklärung der Ausdehnung stösst auf Widersprüche, z. B. die Annahme Zeno's. Aus untheilbaren Puncten

entsteht keine continuirliche Grösse; denn diese Puncte sind selbst nicht zusammenhängend, weil sie keine Theile haben, also keine Einheit der Vielheit bilden, und weil sie sich deshalb auch nicht berühren können; denn Berührung körperlicher Dinge ist die Verbindung der Enden zweier Quantitäten. (Th. in Arist. Phys. 6. lect. 1; 4 Sent. D. 10 q. 1. a. 4. sol. 1.)

4. Die Theile eines Körpers sind, auch vor ihrer Trennung, doch schon in der Substanz selbst wirklich unterschieden. Wären sie schon wirklich getrennt, wenn wir die Substanz an sich betrachten, so wäre die Ausdehnung des Körpers keine reale, sondern wir hätten viele Körper statt des einen, und selbst die Erscheinung der Ausdehnung, die wir beobachten, bliebe unerklärt. Die Theile des Körpers sind also wirklich unterschieden. Dasjenige aber, ohne welches die Ausdehnung gar nicht zu verstehen ist, muss wirklich im Körper sein. Ohne Annahme solcher Theile kann aber die Ausdehnung des Körpers gar nicht verstanden werden; denn die Ausdehnung setzt solche Theile voraus, von denen der eine nicht der andere ist. Es ist z. B. nicht möglich, dass es zwei Theile einer Linie gibt, wenn diese nicht der Lage nach unterschieden sind. (Th. 4. Sent. D. 44 q. 11. a. 2 sol. 2.) Das Erste also, was der wirklich ausgedehnten Quantität an sich zukommt, ist die Ausdehnung in Bezug auf die Lage. Daher haben die Theile in einem Körper eben dadurch ihre Unterscheidung, dass sie der Dimension unterliegen. (Th. Quodl. 1. a. 21. Augustinus de vera rel. c. 43; ep. 156. c. 2. n. 4.) Unter den Theilen eines Körpers findet eine solche Ordnung statt, dass z. B. ein Theil einen grösseren Ort des Raumes einnimmt als ein anderer. Diese Ordnung selbst ist aber real. Die reale Ordnung der Theile eines Körpers fordert aber eine wirkliche Unterschiedenheit der Theile selbst. Also müssen die Theile im Körper schon auf gewisse Weise durch sich selbst wirklich unterschieden sein; denn Ordnung kann ohne Unterscheidung gar nicht statt finden. Wo gar keine Unterscheidung sachlich vorhanden ist, sondern nur in Bezug auf die Weise unseres Erkennens, kann keine reale Ordnung ausserhalb und unabhängig von unserem Verstande vorhanden sein. (Th. Q. disp. de Pot. q. 10. a. 3.) Das Zusammenhängende, z. B. die Linie, und also auch der Körper, ist ferner zwar der Wirklichkeit nach, d. h. so lange das Zusammenhängende das bleibt, was es ist, untheilbar; aber es ist der Möglichkeit nach dennoch theilbar. (Th. 1. 82. 4.) Der Körper ist also nicht absolut genommen Eins, also keine Einheit der Einfachheit, sondern eine Einheit der Zusammensetzung. (Cf. Augustinus de lib. arb. 2, 8 n. 21.) Wenn aber etwas der Möglichkeit nach theilbar ist, so werden dazu mehrere wirkliche Theile vorausgesetzt. Die Theile eines Körpers sind in Wirklichkeit unterschieden, aber deshalb noch nicht in Wirklichkeit getrennt oder getheilt. Daher kann die Seinsform aller dieser Theile sehr wohl eine sein, und es gibt nur ein einziges Sein für alle. Das Sein des Ganzen nämlich bezieht sich

auf alle seine Theile, und diese haben selbst für sich kein eigenes Sein, sondern sie sind das, was sie sind, nämlich Theile, durch das Sein des Ganzen. (Th. 3 Sent. D. 6. q. 10 a. 3.) Hieraus ergibt sich der Grad der Theilbarkeit der Körper, und dabei ist der Unterschied zwischen dem mathematischen und dem physischen Körper zu berücksichtigen. Insofern wir den Körper nur mathematisch betrachten, also nur seine Ausdehnung in drei Dimensionen berücksichtigen, abstrahiren wir vom Wesen der körperlichen Substanz. Rein mathematisch betrachtet ist jeder Körper ohne Ende theilbar, die Theilung kann beliebig fortgesetzt werden und hat keine Grenzen. (Arist. Nat. auscult. lib. 6 c. 1. § 3; de coelo lib. 1. c. 1. § 2 ed. Didot. Augustinus de immort. an. c. 7 n. 12.) Bei jeder Theilung ist nämlich immer dasjenige, was übrig bleibt, ein Stück der getheilten körperlichen Substanz, also selbst noch ein Körper und füllt immer noch einen wenn auch noch so kleinen Ort im Raume: das wäre aber nicht möglich, wenn der Körper, der getheilt wurde, nicht Theile hätte, worin er zerstückelt werden kann. Er kann also unendlich, d. h. indefinit, zerstückelt und dadurch bis ins Unendliche verkleinert werden. Die Theilung des Körpers ins Unendliche kann aber nur so vorgenommen werden, dass die Theile selbst proportionale Theile werden, d. h. der Körper kann beliebig in solche Theile getheilt werden, welche in doppelter, dreifacher u. s. w. Proportion abnehmen, aber nicht in unendlich viele aliquote Theile, welche zusammen genommen dem Ganzen gleich sind; denn dann müssten wirklich unendlich viele Theile zugleich existiren, was ein Widerspruch ist. (I, 109.) Kein Theil also kann, als Theil genommen, ein gebrochener Coefficient des Ganzen sein. Die Gleichung des Theiles $T = \frac{1}{n} S$, worin S die Quantität des ganzen Körpers bedeutet, würde falsch sein, sobald n aufhört, eine ganze Zahl zu sein. Damit $n T = S$ ist, darf n niemals = 0 werden. Physisch betrachtet kann dagegen der Körper nicht grenzenlos, d. h. nicht unendlich getheilt werden. Die Natur aller constanten Dinge, also jeder Wesenheit, ist und setzt selbst die Grenze für die Grösse dieses Dinges: und dies gilt nicht nur für den Zuwachs, sondern auch für die Abnahme der Quantität jedes Körpers. (Arist. de an. lib. 2. Th. 2 Sent. D. 14. q. 1. a. 1 ad 4.) Die Seinsweise jedes Dinges ist ihm von der Natur, d. h. von der Einheit der Weltordnung, bemessen und bestimmt. Sobald diese Grenze des Seins überschritten ist, hört das formale Seinsprincip auf, — und zwar durch Privation —, wodurch jener Körper in der bestimmten Art des Seins gebildet wurde. (Augustinus Soliloq. 2, 18 n. 32; de beata vita n. 7.)

5. Eine zweite allgemeine Eigenschaft der Körper, welche aus der Natur des stofflichen Principis entspringt, ist die Undurchdringlichkeit der Körper. Die Erfahrung lehrt, dass kein Körper den Ort eines anderen Körpers einnehmen kann, wenn der erste Körper den zweiten

selbst nicht von dem Orte des letzteren ausschliesst. Jeder Körper schliesst also jeden anderen von dem Orte aus, den der erstere selbst einnimmt. Durch diese Eigenschaft wird jeder Körper für jeden anderen undurchdringlich. Der Grund dieser Eigenschaft kann aber nur in der Ausdehnung des Körpers liegen. Das Wesen der Quantität besteht darin, die Substanz auszudehnen, d. h. in ihr Theile derselben Substanz zu vertheilen. Dazu wird aber erfordert, dass jeder Theil des Körpers einen von den anderen Theilen nicht erfüllten Ort des Raumes einnehmen kann. (Augustinus ep. Manich. c. 16 n. 20.) Ebenso verhält sich auch das Ganze der wirklich ausgedehnten körperlichen Substanz: jeder Körper verlangt einen Ort, der noch nicht von einem anderen Körper erfüllt ist. Jeder Körper schliesst also kraft seines vollkommenen substantialen Seins jeden anderen Körper von einem bestimmten Orte aus, worin er selber ist. (Vgl. Th. Quodl. 1. a. 21.) Diese Undurchdringlichkeit des Körpers rührt also von dem Principe her, welches ihm Theile gibt und ihn ausdehnbar macht, d. h. von dem stofflichen Princip. Die Undurchdringlichkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer im Körper und zwar im stofflichen Principe, welches die Theile gibt, waltenden Kraft verstanden werden, wodurch der eine Theil den anderen wirklich aus dem Orte des ersteren ausschliesst, und wodurch er dem Sein des anderen Theiles in seinem eigenen Orte widersteht. Der erste Theil hält den anderen nur dadurch ab, den Ort des ersten Theiles einzunehmen, dass er irgendwie sich thätig oder wirksam erweist. Wäre der erste Theil ganz passiv in Bezug auf den zweiten, so würde er alles von ihm erleiden, nicht aber machen, dass der zweite Theil nicht den Ort des ersten einnimmt. Diese vom stofflichen Princip durch das Ausgedehntsein ausgehende Thätigkeit setzt aber im stofflichen Principe selbst das Princip dieses Thätigseins voraus. Widerstandskraft oder Repulsionskraft kommt daher von Seiten des thätigen Principes, insofern dasselbe ein Sein hat, und besteht nur in der Seinsbehauptung gegen ein anderes entgegengesetztes Princip, hier also zunächst in der Seinsbehauptung des örtlichen Seins gegen ein anderes das örtliche Sein beraubende Princip. Die Repulsion ist hiernach Ursache der Undurchdringlichkeit des Körpers. Während also die Undurchdringlichkeit sowohl der Ursache wie der Wirkung nach aus der Quantität entspringt und deshalb zuletzt aus dem Stoffe abzuleiten ist, so verleiht ihr doch erst die Wesensform des Körpers die Kraft des Thätigseins, so dass wir diese Kraft der Undurchdringlichkeit in ihrer Vollendung nur dem durch die Wesensform verwirklichten Stoffe zuschreiben können. (Th. Q. de Pot. q. 5. a. 8 ad 3.) Aus der blossen Passivität der Repulsivkraft, wie sie Newton und Leibnitz annahmen, würde ihr eigenstes Wesen nicht erklärt werden, während andererseits beide Philosophen sehr richtig den Ursprung dieser Eigenschaft der Körper im passiven Principe der körperlichen Substanz erkannt haben. (Vgl. Leibnitz, op. Erdmann p. 466.)

6. Bis jetzt haben wir nur Eigenschaften des Körpers erwähnt, welche aus dem stofflichen Principe entspringen und alle aus der ersten Eigenschaft, nämlich der Quantität folgen. Aus dem formalen Seinsprincip des Körpers, welches an sich das active ist, entspringt die Qualität des Körpers. Die erste Qualität, die sich in jedem Körper findet, ist seine Figur oder geometrische Gestalt, von welcher im eigentlichen Sinne nur bei Körpern die Rede sein kann. Die Erfahrung lehrt, dass alle Körper nur unter einer bestimmten Figur wirklich sind, und dass diese Figur immer mit der Ausdehnung verbunden ist. Jeder Körper als solcher, mathematisch betrachtet, wobei nur die Ausdehnung berücksichtigt wird, hat eine ganz bestimmte Figur. Ebenso hat jeder Körper als solcher, physisch betrachtet, eine ganz bestimmte Figur. Er ist entweder kugelförmig oder nicht, und wenn er nicht kugelförmig ist, so ist er entweder ein Cylinder oder nicht u. s. w. Die Realität der Figur jedes Körpers, sofern er ausgedehnt ist, wird also durch die Erfahrung bezeugt. Wir haben jetzt diese Thatsache metaphysisch zu analysiren. Alles, was in der wirklichen Welt existirt, ist als solches seinem ganzen Sein nach bestimmt: denn es ist das, was es ist, und so von jedem anderen Dinge unterschieden, und ebenso in Bezug auf sein So-Beschaffensein. Es hat also eine Beschränkung oder Begrenzung dem ganzen Sein nach. Durch die wirkliche Ausdehnung wird die körperliche Substanz, die wir den Körper nennen, zuerst bestimmt und im Sein begrenzt. Die wirklich ausgedehnte Grösse der körperlichen Substanz wird in ähnlicher Weise weiter als Grösse oder ausgedehnte Quantität in diesem bestimmten Körper bestimmt, besonders und begrenzt, insofern sie eben ein quantitatives Sein hat. Als ganz ihrem eigenthümlichen Sein nach bestimmt kann aber die ausgedehnte Quantität erfahrungsmässig nur gedacht werden, wenn sie unter einer oder mehreren Grenzen vorgestellt und erfasst wird. Da die ausgedehnte Quantität als solche nicht wirklich unendlich sein kann, so muss sie in Wirklichkeit endlich sein, also für jede ihrer drei erfahrungsmässigen Dimensionen ein Ende haben. Jeder wirkliche Körper als solcher ist aber in drei Dimensionen ausgedehnt, muss also in Bezug darauf begrenzt sein. Dasjenige aber, was seiner Ausdehnung nach begrenzt ist, heisst mit Bezug auf das Ende der dreifachen Dimensionen etwas, was eine bestimmte Figur besitzt. Die Figur besteht also in der Beendigung oder Begrenzung der ausgedehnten Quantität. Sie ist es, welche der bestimmten Quantität eines Körpers ihre Bestimmtheit verleiht. Sie ist also eine ganz eigenthümliche Seinsform der ausgedehnten Quantität und nicht direct der Substanz als solcher. Als eine Form der Quantität, wodurch nämlich das quantitative Sein des Körpers in der ganzen Linie des Quantitativen weiter bestimmt und so begrenzt wird, kann die Figur, d. h. das Sein, welches wir mit dem Worte Figur haben bezeichnen, offenbar nicht die Quantität selbst sein. Denn die Quantität

als solche, deren Wesen doch nur Theile der Substanz ausserhalb dieser Theile besagt, ist für jede besondere Figur indifferent und kann durch ausgeführte Theilung des Körpers der Reihe nach von allen Figuren bestimmt werden und so unter allen Figuren in die sinnfällige Erscheinung treten. Es muss also dasjenige, wodurch die ausgedehnte Quantität als solche in ihrem So-Sein die Seinsbestimmtheit und Seinsgrenze erhält, etwas von der Quantität wesentlich Verschiedenes sein; denn nichts kann sich selbst im Sein bestimmen. Die Figur muss daher ein von der Quantität verschiedenes Accidenz der Substanz sein, und zwar ein solches, wodurch die ganze körperliche Substanz in dieser selbst dem Sein nach, nämlich dem quantitativen Sein nach, bestimmt und begrenzt und so weiter im ganzen Sein vervollkommnet wird. Ein solches Accidenz gehört aber zur Gattung der Qualität. (I, 153.) Von den übrigen Qualitäten des Körpers ist die Figur aber dadurch unterschieden, dass die Figur nicht direct die Substanz, sondern nur ihre Quantität und erst dadurch die Substanz selbst bestimmt und vervollkommnet. Die Figur ist daher eine Qualität in der ausgedehnten Quantität. Sie steht also gewissermassen in der Mitte zwischen den übrigen Qualitäten und der Quantität der Substanz. In gewissem Sinne gehört sie also demjenigen Principe an, woraus die Qualitäten entspringen, und ebenso in anderer Hinsicht demjenigen Principe, wovon die Quantität abgeleitet wird. Insofern die Quantität von der Figur bestimmt wird, muss die Figur selbst auf das Princip dessen zurückgeführt werden, was sich von der Figur bestimmen lässt. Insofern also gehört die Figur zu dem stofflichen Seinselement des Körpers, welches die Seinsanlage hat, dieser bestimmte ausgedehnte Körper zu werden und als solcher eine bestimmte Figur zu haben. Insofern aber die Figur, ihrem eigentlichen Wesen nach Qualität und nicht Quantität ist, kann sie ihrem Sein nach nicht aus dem Princip der Quantität, d. h. aus dem Stoffe entspringen, sondern sie muss in dieser Beziehung von dem Seinsprincipe des Körpers hergeleitet werden, welches selbst den Stoff und somit auch dessen Ausdehnung bestimmt. Als dasjenige, was die Figur wirklich ist, nämlich als Qualität, kommt sie also von der Wesensform des Körpers. Als Qualität ist sie das die Quantität des Körpers Bestimmende und somit etwas, was die sich ihr gegenüber passiv verhaltende Quantität in Bezug auf ihre Begrenzung verwirklicht also eine active Eigenschaft des Körpers und kann daher als das, was sie ist, ihrem Wesen nach, nur von der Seinsform des Körpers herkommen, welche selbst das erste Princip ist, wodurch die stoffliche reine Seinsanlage zum substantialen Körpersein verwirklicht wird. Somit ist die Figur, trotz ihres dualistischen Charakters, dennoch wesentlich eine active Eigenschaft des Körpers und zwar die erste aller Eigenschaften, welche aus der actualen und activen Wesensform des Körpers entspringen. Unter allen Accidenzen kommt die Quantität der Substanz,

welche Ausdehnung haben kann, am nächsten: denn sie dehnt die Substanz innerlich aus, indem sie dem Stoffe des Körpers Theile ausser einander verleiht. (I, 136.) Unter allen Accidenzen kommt aber die Figur der Wesensform am nächsten, welche den Stoff zum Sein vervollkommnet und wesentlich bestimmt: denn die Figur ist Qualität in der Quantität und bestimmt und vervollkommnet dasjenige Accidenz, welches der körperlichen Substanz am nächsten verwandt ist. (Th. in Arist. Phys. 7 lect. 5.) Da die Figur ihrem Wesen nach aus der Form des Körpers entspringt, und da die Seinsform des Körpers dasjenige Princip ist, wodurch er specifisch bestimmt und von anderen der Art nach unterschieden wird, so erklärt es sich, dass thatsächlich auch die Figuren selbst nach den Arten der Körper, an denen sie sind, verschiedenartige Typen haben. Ein solcher Unterschied der Typen offenbart sich in den unorganischen und organischen Körpern. (Ievons Principles of Science, London 1883, p. 333.) Die Aggregatzustände offenbaren ebenfalls ihre Verschiedenheit in der Figur der in ihnen vorkommenden Körper; und daraus, nämlich durch die in der Figur zuerst zur Erscheinung kommende Verschiedenheit der Wesensform erklären sich weitere active Eigenschaften der Körper in jenen Zuständen. (Vgl. Ievons p. 600 ff.) Die Verschiedenheit der Figur ist daher für die inductive Erkenntniss ein sicheres Zeichen zur Unterscheidung der Arten; und zwar dient es als das sicherste Zeichen unter allen Qualitäten. (Th. in Arist. Phys. lib. 8. lect. 5.) Aus der Aehnlichkeit der Figur schliessen wir daher auf die Verwandtschaft der Species, wie z. B. im anatomischen Bau der Thiere. (Th. 3. 74. 3 ad 2.) Von einer weiteren Ausführung dieses Gegenstandes absehend, sei hier nur ein besonderer Fall erwähnt. Ievons sagt p. 689, „alle Phänomene, die den krystallisirten Körpern eigenthümlich sind, stehen in enger Beziehung zur Formation der Krystalle.“ Nach Dana's Classification gibt es sieben Grundtypen. (Watt, Dictionary of Chemistry II, 166.) Die Entstehung des Krystalles in diesen symmetrischen Typen ist aber nur aus dem activen Princip der Körper, d. h. aus ihrer Wesensform und zwar aus der Figur zu erklären, sofern diese selbst eine active Eigenschaft ist, die von der Körperform herkommt. Die blosse Anziehungskraft, welche den kleinsten Theilchen des Körpers, welcher krystallisirt, zugeschrieben wird, könnte nur die Ansammlung oder die blosse That- sache der Vereinigung der Molecule erklären. Diese Anziehung ist aber in allen Körpern gleich, kann also keinen Grund für die Verschiedenheit der Typen abgeben; und ebensowenig erklärt sie die Variationen der Bildung innerhalb derselben Typen. Damit wirklich eine symmetrische Ansammlung der Molecule stattfinden kann, wodurch der Körper erst krystallisirt, ist ausser den chemischen Thätigkeiten eine Ordnung und Leitung der Anziehung vorauszusetzen, die durch blossen Zufall ja gar nicht wirklich erklärt oder verstanden wird. Diese leitende

Kraft muss im krystallisirenden Körper selbst gesucht werden; denn die Erfahrung lehrt, dass bloss äussere Ursachen keine Krystallisation bewirken. Sie kann aber nicht im stofflichen Seinselement des Körpers gefunden werden, weil dieses, wie wir gezeigt, sich passiv verhält und indifferent zu jeder Figur ist. Jene Kraft, welche die Anziehung leitet, kann also nur aus der Wesensform des Körpers, die allein das active Seinsprincip ist und die Figur des Körpers bestimmt, hergeleitet werden. (Vgl. Sanseverino, *Elementa phil.*, Neapoli 1865, II, 310 sq.)

7. Ausser der Figur oder der die Figur gebenden Kraft zeigt die Erfahrung das Vorhandensein anderer Kräfte in den Körpern an. Die Naturwissenschaften erkennen das Vorhandensein derselben nicht nur an, sondern messen ihre Wirkungen, soweit sie mathematisch erkennbar sind. Die Metaphysik untersucht das Wesen dieser Kräfte und nennt sie Qualitäten im angegebenen Sinne. Verborgene Qualitäten oder unbekannte Kräfte sind sie nicht; denn wir nehmen ihr Wirken mit unseren Sinnen wahr, wir machen sie uns dienstbar. Wir kennen sie soweit, dass wir ihnen bestimmte Namen beilegen, welche etwas wissenschaftlich Sicheres bezeichnen, wie z. B. Anziehung und Cohäsion, Licht, Wärme, Electricität, Magnetismus u. a. m. Das Sein der Ursache dieser Erscheinungen ist metaphysisch sicher nicht unbekannt oder verborgen, denn die Bedeutung einer Kraft oder Qualität ist eine bestimmte und klare. Sie entspringt aus der Wesensform des Körpers, die als solche nicht etwas uns Verborgenes ist, sondern vielmehr bei der weiteren Analyse unserer naturwissenschaftlichen Begriffe sich als etwas nothwendig Vorauszusetzendes ergibt, was so klar ist, wie alles, was überhaupt ist und ein bestimmtes und in seinen Folgen sogar mathematisch messbares Sein hat. Die genaue Ausführung dieser Ansicht erfordert ein Eingehen in Einzelheiten, was hier der Raum verbietet. Die Darstellung der Naturphilosophie in einem selbständigen Werke könnte die Frage allein erschöpfen. Wir berufen uns inzwischen auf eine Reihe von Abhandlungen in der Zeitschrift *La Scienza Italiana*, worin dieser Gegenstand ausführlich und mit glänzender Detailkenntniss behandelt ist. (Zanon, *Studio sulle ipotesi della fisica moderna etc.* 1879 I, 154 sqq. Rubbini, *Se il calore possa essere puro moto della materia*, 1878. Sehr viel werthvolles Material bietet auch Birks, Professor in Cambridge. *Modern Physical Fatalism*, London, Macmillan: and Co. 1876. Harper, *Metaphysics* II, 525—534.)

§ 6. Die Thätigkeit der Körper.

1. Dass die Körper, worunter wir jede körperliche Substanz verstehen, wirklich thätig sind und somit als bewirkende Ursachen (I, 178) Wirkungen hervorbringen, bezeugt die Erfahrung, wie sie selbst in der Sprache unserer besten Physiker einen Ausdruck gefunden hat. Sie

sagen, dass Kraft (energy) uns nur soweit nützlich ist, als sie beständig umgesetzt werden kann. (Stuart and Tait, the unseen Universe, London 1876 p. 115.) Zunächst ist kein Widerspruch darin zu finden, dass Körper selbst thätig sein können im Sinne der bewirkenden Ursache. (I, 179.) Insofern sie selbst zuerst ihrem ganzen Sein nach hervorgebracht sind von der allgemeinsten Ursache des Seins, findet sich in ihnen eine Aehnlichkeit mit jener ersten Seinsursache in Bezug auf das Sein selbst, und diese Aehnlichkeit ist ihnen von jener ersten Ursache mitgetheilt. Sowenig aber in dieser Aehnlichkeit der Körper mit der ersten Ursache bezüglich des Seins ein Widerspruch zu finden ist, denn diese Aehnlichkeit ist Thatsache: ebensowenig kann auch darin ein Widerspruch gefunden werden, dass sich eine solche Aehnlichkeit der Körper mit derselben ersten thätigen Ursache in Bezug auf das Thätigsein findet, welches doch dem schlechthin Sein folgt. Es ist also möglich, dass die Körper auch ein nach der Seinsintensität ihrer Wesensbestandtheile begrenztes eigenes Thätigsein haben können. Die Realität dieser Thätigkeiten wird uns aber von der Erfahrung sinnfällig bezeugt, so dass darüber bei allen Menschen kein Zweifel herrscht, wenn er nicht erst künstlich geweckt wird, und auch dann vermag er vor den Thatsachen des gewöhnlichen Lebens sich nicht zu behaupten. Unter dieser Voraussetzung gebrauchen wir unsere Maschinen, Eisenbahnlocomotiven, Schmelzapparate u. s. w. Und zwar thun wir es, weil die Erfahrung uns weiter belehrt, dass gewisse Wirkungen constant eintreten, sobald wir Körper als Ursachen gebrauchen, und dass der Eintritt dieser Wirkungen, z. B. Erwärmung eines Ofens durch Heizung, nur zufällig verhindert wird, wenn er wirklich nicht zu Stande kommt. Zweitens schliessen wir auf die Realität der Thätigkeiten von Körpern, weil wir durch Induction anzunehmen gezwungen sind, dass die Körper selbst eine reale Hinordnung auf jene Wirkungen enthalten, z. B. dass im Samen, im Boden, im Wasser u. s. w. etwas wirklich vorhanden ist, was auf die Entstehung einer bestimmten Pflanze einen solchen Einfluss ausübt, wie er dem Begriffe der bewirkenden Ursache beigelegt wird. Wäre die Thätigkeit der Körper nicht real, so könnten wir ihre Wesensformen und ihre Kräfte gar nicht als wirklich vorhanden erkennen, und wenn sie da wären, so wäre jedenfalls die besondere Natur eines Körpers, die sich nie bethätigen könnte, das Ungereimteste von allem; denn es wäre eine reale Seinsanlage, für welche es keine Verwirklichung gäbe, ein Sein der Möglichkeit, welches zugleich kein Sein der Möglichkeit wäre. Alle Erscheinungen an einem Körper sind nur durch vorhergegangene Veränderungen zu erklären, und jede Veränderung setzt eine Thätigkeit eines thätigen realen Principes voraus. (I, 154. Th. Qq. disp. de Pot. q. 9 a. 9 ad 4; c. gent. 3, 102.) Endlich würde ohne Annahme wirklicher Thätigkeiten der Körper die Welt gar nicht zu erklären sein; denn ihre Einheit, die in der Ordnung

besteht, verlangt durchaus, dass sie wirklich auf einander wirken, und dazu müssen sie sich bezüglich activ und passiv verhalten, und dieser Unterschied muss sogar im Wesen des Körpers selbst liegen, welches aus der Verwirklichung der stofflichen Seinsanlage erst zu Stande kommt. (Th. c. gent. 3, 69 n. 6. 7; 1. 115. 1; Q. disp. de Ver. q. 5. a. 9 ad 13.)

2. Die dem Körper eigenthümlichste Thätigkeit ist die Bewegung, insofern er, nachdem er bewegt ist, selbst bewegt. Unter Bewegung des Körpers verstehen wir aber hier nur die Bewegung im engeren Sinne als locale Bewegung. Im weiteren und uneigentlichen Sinne kann jede Veränderung als eine Bewegung gefasst werden, und in einem noch weiteren übertragenen Sinne lässt sich der Begriff auf jede Thätigkeit ausdehnen; in beiden Fällen muss aber die aus der Erfahrung von der localen Bewegung der Körper abgeleitete Begriffsbestimmung selbst erweitert und angepasst werden. 1) Die selbst von Aristoteles anerkannte Schwierigkeit, welche die Thatsache der körperlichen Bewegung für den analysirenden Verstand darbietet, hat sogar Zweifel an ihrer Realität heraufbeschworen, die seit Zeno oft wiederholt sind. Herbart z. B. ist nicht im Stande, die Widersprüche aus dem Begriffe der Bewegung hinwegzubringen, die für ihn kein reales Prädicat des Bewegten ist, während dieselben für die aristotelische Naturauffassung nur scheinbare Widersprüche sind. (Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Phil. 1834 S. 198—201.) Gehen wir von der Erfahrung und der darauf gegründeten Naturwissenschaft aus, so steht zuerst die Thatsache über allen Zweifel erhaben, dass es wahrhaft und wirklich in der Körperwelt eine successive sinnlich wahrnehmbare Ortsveränderung der Körper gibt, und diese nennen wir Bewegung. Ihre Realität ist für jeden Beobachter so gewiss, dass er nur unter Voraussetzung dieser Thatsache Beobachtungen anstellen und daraus wissenschaftliche Schlüsse ziehen kann. Die vermeintlichen Schwierigkeiten gegen die Realität der Bewegung entstehen erst aus der Deutung dieser Thatsache, können also die Thatsache als solche nicht umstossen. Sie zeigen nur an, dass eine richtige Erklärung der Thatsache solange nicht gefunden ist, als jene Schwierigkeiten nicht beseitigt sind. Wenn es aber gelingt, eine solche Erklärung zu bieten, welche von jenen scheinbaren Widersprüchen frei ist, so ist ein Eingehen auf diese geschichtlichen Einwände im System der Philosophie nicht nöthig. 2) Aristoteles (Phys. 2, 3) sagt, die Bewegung ist die Entelechie des der Möglichkeit nach Seienden als solchen. Wir können dabei zunächst die Ortsbewegung eines Körpers betrachten, d. h. einer in ihrem realen Sein fertig gewordenen körperlichen Substanz, denn nur die Substanz ist das Seiende schlechthin. Die hierbei vorkommende Entelechie oder Seinsverwirklichung betrifft nicht das Sein der Substanz als solcher, was ja schon als vollkommen verwirklicht vorausgesetzt ist, wenn vom Körper

oder der Substanz schlechthin die Rede ist. Es ist also eine Seinsverwirklichung in Bezug auf eine reale Seinsanlage, welche durch das substantiale Sein des Körpers noch nicht vollständig verwirklicht ist. Diese Seinsanlage ist hier bei der Ortsbewegung die Anlage zu einem bestimmten Wo-Sein, wodurch der Körper, wenn er dieses accidentale Sein erlangt hat, als in einem bestimmten Ort in Bezug auf den Raum seiend ausgesagt wird. Dieses Wo-Sein wird aber vom Körper nicht sofort erworben, sondern nur successiv; und solange er noch nicht in dem Orte ist, ist die Seinsanlage des Körpers zu dem bestimmten örtlichen Sein noch nicht ganz verwirklicht, also noch eine Anlage, ein Sein der Möglichkeit nach. Somit ist die Verwirklichung dieses Körpers, sofern und solange er noch in der realen Möglichkeit für sein bestimmtes örtliches Sein ist, die Bewegung. Hiernach können wir die aristotelische Erklärung, nachdem wir sie für die Ortsbewegung angewendet und darin keine physikalische, sondern eine metaphysische genaue Beschreibung der Seinszustände des Körpers gefunden haben, in einem allgemeineren Sinne verstehen. Es gibt gewisse Seinsformen, wie die Erfahrung zeigt, die in ihrer Seinstotalität nicht auf einmal entstehen und von dem Subjecte, worin sie vorkommen, nicht sofort ganz erworben werden, sondern nur allmählich, successiv die ihnen zukommende Vollkommenheit erlangen. Der Knabe wächst zum Manne und erlangt nur allmähig das Ausgedehntsein, welches dem Manne zukommt und ein bestimmtes Maass der Quantität des Körpers besagt. Ein Körper, der kalt ist, wird erwärmt: das geschieht allmähig, indem er wärmer wird, bis er ein bestimmtes Maass von Wärme erreicht hat, welches in dem bestimmten Falle das Maass und die Grenze für das wirkliche Warmsein dieses Körpers ist. Ebenso nähert sich bei örtlicher Bewegung die Kanonenkugel nur allmähig ihrem Ziele und erlangt das bestimmte Wosein nicht sofort. Die Accidenzen der Quantität, Qualität und des Woseins sind solche Seinsformen, die successiv und nicht auf einmal ihrer ganzen Seinsvollkommenheit nach von der Substanz aufgenommen und verwirklicht werden. Während das Subject dieser accidentalen Seinsformen sich auf der ersten beliebig anzunehmenden Stufe dieser accidentalen Seinsvollkommenheit befindet, hat es allerdings etwas von der Seinswirklichkeit dieser Form. Allein es bleibt nicht dabei stehen, sondern erlangt dieselbe Form in einem vollkommeneren Seinsgrade. Das Subject ist hier das Veränderliche, und dieses bereits wirkliche Streben desselben zur Grenze oder zum Endziele ist Bewegung: die Verwirklichung des in der realen Seinsmöglichkeit Seienden, insofern es noch nicht ganz verwirklicht ist, sondern nur die Seinsanlage zum bestimmten So-Sein oder zum Dieses-Sein hat. Ferner lässt sich von einem anderen Gesichtspuncte aus dieselbe Begriffsbestimmung der Bewegung ableiten. In jedem Subject lässt sich eine doppelte Seinsanlage bezüglich seiner Seinsform unterscheiden:

einmal die Anlage für die Form selbst, d. h. für das vollkommene Sein der Form in diesem Subject; zweitens für das Werden oder Entstehen der Form, für ihre Verwirklichung in diesem Subject in der Weise der allmäligen Seinsverwirklichung, ehe dieselbe im vollkommenen Sein ihren Abschluss findet: so dass das Werden und das Gewordensein zu trennen ist, wie z. B. das Warmwerden und das Warmsein des Körpers. Die Erlangung einer Form ist das Werden derselben, die Bewegung. Sie ist eine Entelechie oder ein Act, d. h. ein Wirklichsein; denn sie verwirklicht die naturgemässe erste Anlage, die sich im Subjecte findet, nämlich die Anlage zum Werden der Seinsform. Sie ist ferner ein Act des Seienden, was noch in Bezug auf diese zu erwerbende Form im Zustande der Möglichkeit ist: denn das Werden ist, sozusagen, der Weg zur letzten Seinsverwirklichung und Seinsvollendung, nämlich der Form selbst als etwas Bleibendes. Solange sich das Subject im Zustande des So-Werdens befindet, also in Bewegung ist, existirt es allerdings, aber als etwas, was die Form selbst zwar nicht hat, aber doch haben kann. Das Subject ist aber am meisten in der Möglichkeit zur Form, wenn es im Zustande des Werdens der Form sich befindet, d. h. auf dem Wege zum Ziel oder zum Ende. Dies ist die Bedeutung der aristotelischen Worte. (Th. in Arist. Phys. 3. lect. 1. Vgl. Cic. Tuscul. 1, 10. Biese, Philos. des Arist. I, 481 f. 528 f.) Im eigentlichen Sinne ist daher die Bewegung nur die successiv fortschreitende Verwirklichung des möglich Seienden als solchen. Im uneigentlichen Sinne kann aber auch eine solche momentane, d. h. zeitlose im untheilbaren Moment geschehende Totalverwirklichung des möglich Seienden als solchen als Bewegung aufgefasst werden, z. B. das Entstehen und Vergehen der ganzen substantialen Form. Das Werden und Gewordensein der substantialen Form fällt hier unter ein und denselben realen untheilbaren Augenblick; dennoch unterscheiden wir darin zwei Naturzustände. Allein in diesem Sinne kann die Begriffsbestimmung der Bewegung (*κίνησις*) nur in übertragener Bedeutung als Veränderung (*μεταβολή*) angewendet werden.

3. Betrachtet man die Bewegung, insofern sie wirklich stattfindet, als eine reale Thatsache, so ist sie nicht nichts, sondern etwas. Die Seinsverwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden, sofern es noch in der Möglichkeit ist, kann selbst nur etwas Reales sein. Als solches ist es aber kein schlechthin Seiendes, also sicher keine Substanz. Es bildet auch keine Kategorie des Seins für sich; denn es ist als wahre Bewegung noch gar kein irgendwie bestimmtes Sein, nicht einmal ein accidentales, im Zustande des ihm etwa eigenthümlichen fertigen und vollendeten und somit vollkommenen Soseins, also kein in einer bestimmten Hinsicht Seiendes. Es verhält sich vielmehr zum Sein im Sinne der Kategorien, wie sich der Weg zum Ziele oder das Werden zum Gewordensein verhält. Es ist eine Realität eigenster Natur, nicht

eigenster Art, sofern es ja selbst kein Seiendes im Sinne der Gattungen des Seins ist. Dem Sein nach betrachtet ist die Bewegung vielmehr identisch mit den Kategorien, die wir Thun und Leiden nennen. Thun und Leiden sind beide eine einzige Bewegung, und zwar der Zahl nach nur eine Bewegung. Die Erwärmung eines Körpers, z. B. durch stralende Wärme, ist eine Veränderung des Körpers selbst, ein zu dem Sein des Körpers als Substanz neu hinzukommendes So-Sein, nämlich das Warmsein: wir reden hier nämlich vom Sein und nicht von der physikalischen Entstehung dieses qualitativen Seins. Das Warmwerden ist hier die Bewegung, nämlich die Erwerbung eines bestimmten Grades des Warmseins. Insofern das Warmwerden von einer bewirkenden Ursache hervorgebracht wird, also hier durch stralende Wärme, ist es die Einwirkung der Wärmestralen oder die Ausstrahlung des erwärmenden Körpers auf den zu erwärmenden Körper. Diese Ausstrahlung, wie sie auch physikalisch gedacht werden mag, ist immer ein Vorgang der von dem erwärmenden Körper ausgeht, und kann metaphysisch nur als eine Thätigkeit oder ein Thätigsein des letzteren und der von ihm ausgehenden Stralen aufgefasst werden. Dieses Thätigsein der Ursache ist hier das Warmwerden des anderen Körpers, d. h. die an diesem letzteren wahrgenommene Veränderung oder Bewegung, denn erst darin findet der Ausstrahlungsvorgang als solcher seine thatsächliche Beendigung und Vollendung. Insofern aber das Warmwerden, und zwar dasselbe, welches wir bis jetzt von Seite der Ursache als ein Thun betrachtet haben, als ein Vorgang an dem zu erwärmenden Körper selbst gefasst wird, ist es die Aufnahme jener Thätigkeit in diesem letzteren, also ein Leiden. Ein und dieselbe Bewegung oder Veränderung ist also ein Thun und ein Leiden, je nach der verschiedenen Betrachtung, der wir die Bewegung unterwerfen. Thun, Leiden und Bewegung sind also ein und dieselbe Sache, aber in verschiedenen und zwar in real verschiedenen Seinszuständen. Dies ist klar, denn Thun und Leiden gehören zu verschiedenen Seinskategorien. Beide sind Bewegung. Also muss zwischen ihnen selbst und der Bewegung ein modaler Unterschied sein, so dass die Bewegung ein Seinszustand des Thuns und Leidens ist. (Th. 1. 45. 2. Vgl. I, 159.) Die Bewegung muss ferner in derselben Weise von ihrem Ziel oder ihrem Ende unterschieden werden. Das Werden ist nicht dasselbe wie das fertige Sein; das Streben zu einem Ziele ist nicht das Ziel selbst. Und die Seinsform ist, solange sie erworben wird, in einem anderen Zustand als in demjenigen, in welchem sie fertig in einem Subjecte vorhanden und in dessen Besitz ist. Die Erwerbung ist zum Haben hingeordnet und naturgemäss bestimmt. Bewegung ist aber die Erwerbung der Form, also noch nicht das Haben derselben. Zwischen der Bewegung und dem Ziele derselben muss also wenigstens ein modaler Unterschied zugelassen werden, so dass man verschiedene Zustände des Seins in

beiden anerkennt. Hieraus folgt weiter, dass das eigentliche Subject für die Bewegung, insofern sie eben eine Verwirklichung ist, nur in dem Subject, dem das Leiden zukommt, zu suchen ist, nämlich in dem beweglichen Körper selbst. Erstlich ist der Körper das, was bewegt wird, und nicht der Raum; das, was bewegt wird, ist aber, insofern es bewegt wird, das Leidende. Zweitens ist die Bewegung eine Eigenschaft der körperlichen Substanz, letztere also muss als das eigentliche Subject ihrer Eigenschaft angesehen werden.

4. Die Bewegung im eigentlichen Sinne verlangt zwei Grenzen: eine, von welcher sie ausgeht, und eine, zu welcher sie fortschreitet. Für diese Grenzen der Bewegung ergeben sich drei Bedingungen. 1) Zwischen den beiden Grenzen muss eine reale Vermittelung stattfinden. Die Bewegung im eigentlichen Sinne ist nämlich ein successives Verwirklichtwerden der Seinsanlage, und dazu ist die Theilbarkeit des Eingegrenzten erfordert, z. B. des Raumes bei der localen Bewegung. 2) Die Grenzen müssen positiv sein. Zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden gibt es nämlich kein Mittleres: also kann eine successive Bewegung nicht zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden stattfinden, sondern nur zwischen Sein und Sein. 3) Die Grenzen müssen daher conträr entgegengesetzt sein. Ihr Gegensatz ist erforderlich, weil die Bewegung von der einen Grenze ausgeht, indem dieselbe verlassen wird: das also, wozu die Bewegung fortschreitet, kann nicht dasselbe sein, wie das, was verlassen wird. Da aber beide entgegengesetzten Grenzen für die Bewegung selbst Grenzen sind, so stehen sie unter dem gemeinsamen Grenzbegriffe sich gegenüber, bilden also conträre und nicht contradictorische Gegensätze. Die Bewegung im eigentlichen Sinne, nämlich die successive, kann nicht vom substantialen Sein begrenzt werden. Der Uebergang zur Substanz findet vom schlechthin Nichtsein zum Sein statt, nämlich zum selbständigen Sein der Substanz. Die Bewegung aber, von der wir hier reden, muss vom Sein ausgehen, kann also niemals an sich zur Substanz fortschreiten. (Th. in Arist. Met. 11 lect. 2.) Ebensowenig können die Kategorien der Relation, der Lage, des Wann und des Behaftetsein Grenzen der Bewegung werden: weil sie die genannten Bedingungen nicht erfüllen, da sie selbst im Moment, auf einmal ganz das ihnen eigenthümliche Sein erhalten und nicht successiv verwirklicht werden. Auch das Thun und das Leiden können die Bewegung nicht begrenzen, weil sie mit ihr identisch sind. Jene Bedingungen zur Begrenzung der Bewegung finden sich nur in drei Kategorien, bei der Quantität, der Qualität und dem Wo. (Arist. Phys. 5, 2.) Bei der Quantität findet sich eine theilbare Ausdehnung als Mittleres zwischen den Grenzen; ebenso gibt es bei der Qualität, z. B. zwischen dem Maximum und Minimum der Wärme, ein Mittleres der Vollkommenheit, welches Gradunterschiede zulässt; und endlich findet sich beim Wo die räumliche theilbare Entfernung. Bei diesen drei Kategorien

finden sich ferner die positiven Grenzen und ihr Gegensatz, sofern sie sich gegenseitig von demselben Subjecte ausschliessen. Die Grenze gibt das Eintheilungsprincip für die Bewegung ab. Insofern die Bewegung als solche selbst kein vollständiges Seiendes ist und deshalb nicht unter die Kategorien des Seins fällt, kann auch nur in unvollkommener uneigentlicher Bedeutung von Gattung und Art der Bewegung gesprochen werden. Einheit und Unterschied der Bewegung nach Gattung und Art ist von der Grenze zu entnehmen, von welcher die Bewegung beendet wird. Die Einheit einer Sache folgt nämlich dem Sein derselben. (I, 65.) Die Bewegung ist aber als Verwirklichung des Möglichen so beschaffen, dass das Ende oder Resultat, worauf die Bewegung selbst hingeordnet ist, ihr eigenthümliches unvollkommenes Sein als solches bestimmt. Sie erhält daher ihre Gattungs- und Artbestimmung von derjenigen Grenze, in welcher sie ihren Abschluss findet. Demnach ergeben sich drei oberste Gattungen der Bewegung aus der Natur ihrer Grenze: die Bewegung zu einer Quantität, zu einer Qualität und zum Wosein. Der Begriff der Bewegung ist demnach ein specifisch verschiedener bei der quantitativen, qualitativen und localen Bewegung. Die Grenze oder das Resultat der ersteren ist an sich betrachtet keine Ortsveränderung, sondern eine bestimmte Quantität, deren Wesen darin besteht, dass sie der Substanz Theile verleiht. Das Resultat der qualitativen Bewegung ist das Sein einer bestimmten Qualität, welche die Substanz selbst direct im Sein vervollkommnet. Das Resultat der örtlichen Bewegung endlich ist das bestimmte Sein der Substanz in einem Orte des Raumes, woraus weitere Beziehungen zu anderen Körpern entspringen, und wodurch die Substanz in ihrem Wirken auf andere Körper vervollkommnet wird. Dieser specifische Unterschied der Bewegung, der bei Plato und Aristoteles zur Anerkennung kam, ist auch von Leibnitz festgehalten worden.

5. Die locale Bewegung ist die erste der drei obersten Arten von successiver Bewegung. Alle Körper sind beweglich in Bezug auf den Ort. (Arist. de coelo 1, 2.) Dies ist eine aus der Erfahrung mit Gewissheit feststehende Thatsache. Die örtliche Bewegung ist für uns am meisten sinnfällig, weil unsere Sinnesorgane selbst beweglich sind. Diese Bewegung ist daher die erste, die wir durch Erfahrung wahrnehmen. Sie ist ferner die allgemeinste, weil sie eine Thätigkeit der körperlichen Substanz als solcher ist; und ebenso die am meisten eigenthümliche, weil sie selbst kein Seiendes ist, sondern nur ein besonderer Zustand des beweglichen Körpers, welcher dadurch für die örtliche Bewegung schon innerlich bestimmt und angelegt ist, dass es ihm wegen der Quantität zukommt, einen beliebigen Ort im Raume einzunehmen. Es ist daher zu unterscheiden: erstens die bewegende Kraft oder der Anstoss zur Bewegung, zweitens die Ortsveränderung als die Bewegung selbst, drittens die Bestimmung zu einer Grenze für die Bewegung

selbst und für die bewegende Kraft. Der Stoss oder die bewegende Kraft, welche die örtliche Bewegung eines Körpers hervorbringt, also die successive Seinsverwirklichung der Anlage zur Ortsbestimmung in diesem Körper verwirklicht, kann nicht die Ortsveränderung selbst sein. Die bewegende Kraft muss aber doch etwas durchaus Reales sein und zwar etwas von der körperlichen Substanz Verschiedenes und doch accidental in ihr Seiendes, also eine eigenthümliche aus der Wesenheit der Körper selbst entspringende reale Kraft, d. h. eine Qualität. Und diese nennen wir, insofern sie allen Körpern eigen ist, die Schwerkraft, die sowohl als latent oder der Potenz nach wie auch activ zu betrachten ist. Insofern sie dem Körper eigen ist, ist sie immer in ihm der Möglichkeit nach. Insofern sie aber thätig sein soll, muss sie verwirklicht gedacht werden: und dies geschieht durch ein äusseres von dem zu bewegenden Körper selbst verschiedenes Princip: denn eine Potenz kann sich nie selbst verwirklichen. Da das Ausgedehntsein dem Körper wesentlich zukommt, und da seine Ortsbestimmung ein weiteres accidentales Sein ist, was durch die Ausdehnung bedingt wird, so ist die Beweglichkeit eine natürliche Eigenschaft des Körpers, deren letzter und tiefster Grund in der Natur des die Substanz als solche theilenden stofflichen Seins-elementes der Körper zu suchen ist. Daher erklärt sich aber auch die Thatsache, dass alle anderen Bewegungen, d. h. die quantitativen und qualitativen Veränderungen des Körpers, durch eine ihnen vorausgehende örtliche Bewegung des Körpers vermittelt werden. So entsteht z. B. die Wärme als ein qualitatives Sein des Körpers als das Resultat einer Veränderung der Ausdehnung des Körpers, und diese letztere quantitative Bewegung ist wiederum als das Resultat einer örtlichen Bewegung der Theile des Körpers selbst anzusehen. Hieraus ist aber klar, dass unsere Auffassung der Wärme mit den Thatsachen der Tyndall'schen Theorie übereinstimmt und die letztere nur berichtigt, indem wir die locale Bewegung allerdings für die Entstehung des Wärmezustandes gebrauchen, aber deshalb das Wesen der Wärme nicht in der localen Bewegung zu suchen haben.

6. Die Bewegung ist die eigenthümliche Thätigkeit der Körper. Es gibt drei Arten von Bewegung und somit drei specifische Thätigkeiten der Körper; diese Thätigkeiten beginnen mit der körperlichen oder örtlichen Bewegung und enden mit der Veränderung des qualitativen Zustandes der Substanz. Die Thätigkeit der Körper erstreckt sich aber noch weiter. Sie ist nicht nur auf die Hervorbringung von Accidenzen beschränkt, sondern reicht sogar dazu hin, neue körperliche Substanzen hervorzubringen. Die Erfahrung lehrt, dass gewisse Dinge Wirkungen hervorbringen, die den Ursachen selbst ähnlich sind. Das thätige Princip muss nämlich das Seiende so beeinflussen, dass die Seinsanlage des Leidenden durch die Thätigkeit des thätigen Principes verwirklicht wird, und das kann, weil es durch die Thätigkeit geschieht,

wieder nur in einer der Seinsweise des thätigen Principes selbst entsprechenden Weise geschehen. Wenn aber ein Körper zur Wirkung seiner Thätigkeit das substantiale Sein eines anderen Körpers hat, dann kann erst die Aehnlichkeit der Wirkung als solcher mit ihrer Ursache wahrhaft sich offenbaren. Eine solche Aehnlichkeit ist aber als Thatsache nicht zu leugnen, sie kann auch nicht als Aehnlichkeit der Accidenzen erklärt werden; denn das würde nur die individuellen Bedingungen betreffen, die durch äussere Ursachen verändert werden können, während das Princip der Aehnlichkeit bleibt: dieses kann also nur in der Natur des Dinges und somit in der Substanz selbst gefunden werden. (Th. c. gent. 3, 69 n. 8; Qq. disp. de Pot. q. 2. a. 2 ad 5.) Die activen Kräfte des Körpers sind allerdings dabei bewirkende Ursachen, aber sie verhalten sich doch nur als Werkzeuge oder instrumentale Ursachen des im eigentlichen Sinne thätigen Principes, und das ist die substantiale Wesensform des Körpers selbst, aus welcher alle seine activen Kräfte entspringen. Das Werkzeug aber, wie früher gezeigt (I, 180) als solches verähnlicht seine Wirkung nicht sich selbst, sondern der Hauptursache, in deren Kraft es eben als Werkzeug thätig, und von der es bei der Thätigkeit geleitet ist. Somit übersteigt die Hervorbringung einer neuen Substanz nicht die Kraft des Körpers. (Th. 1. 67. 3 ad 3; c. gent. 3, 69.) Dasjenige, was durch die Wirkung jener Kräfte eigentlich und an sich entsteht, ist natürlich nur das, was schlechthin und an sich ist, das Seiende, d. h. die ganze aus dem stofflichen und dem Wesensprincip zusammengesetzte körperliche Substanz. Die Wesensform desselben ist nicht selbst das Werdende, sondern nur das Was des Werdenden: sie wird also an sich nicht von jenen Kräften hervorgebracht, sondern nur von ihnen aus der Seinsmöglichkeit des Stoffes verwirklicht. (Th. Q. disp. de Pot. q. 3. a. 8.)

7. Hieraus erklären sich die chemischen Verbindungen, in welchen die chemischen Elemente, also z. B. zwei körperliche Substanzen, die chemisch einfach sind, zu einer neuen Substanz vereinigt werden. Beide Elemente erfahren dabei in sich eine Veränderung, z. B. Sauerstoff und Wasserstoff, denn sie zeigen während der Verbindung andere und neue Eigenschaften. Die Elemente sind daher in der Verbindung nicht als wirkliche Elemente, d. h. nicht als actuale Körper von dieser bestimmten Art vorhanden; sie bleiben aber dennoch in der neuen Substanz, z. B. Wasserstoff und Sauerstoff im Wasser, virtuell erhalten. Ihre substantialen Wesensformen hören in der Verbindung auf zu sein; im Wasser ist also weder Sauerstoff noch Wasserstoff dem Wirklichsein nach vorhanden. Allein die Eigenschaften des Sauerstoffes und Wasserstoffes, also die Qualitäten, welche aus ihren Wesensformen entspringen, werden bei der Verbindung beider Elemente nicht vernichtet, sondern nur so verändert, dass aus ihnen eine neue der chemisch zusammengesetzten Substanz angehörige Qualität entsteht, in welcher eben die Kraft der

Elemente so erhalten bleibt, dass bei eintretender Trennung oder Auflösung der Verbindung diese Kraft den gemeinsamen Stoff wieder für die specifischen Wesensformen der Elemente disponirt. Es genügt hier, diese Frage und ihre Lösung anzudeuten, um zu zeigen, dass die moderne Chemie mit ihren Thatsachen auch in der aristotelischen Naturphilosophie vollkommen erklärt werden kann, und dass die chemischen Entdeckungen dem metaphysischen Systeme keinen Eintrag thun. Des Näheren ist jedoch auf Zigliara's scharfsinnige Untersuchungen zu verweisen. (Zigliara, de mente Concilii Viennensis etc., Romae 1878, p. 38—78. Vgl. Cooke, the new Chemistry, New York 1874, p. 98, 101. Wright bezeugt unsere Ansicht: „Die Fragen, ob Sauerstoff und Quecksilber als solche im Quecksilberoxyd gegenwärtig sind, ob beide im Zustande ihrer Verbindung wesentlich verändert sind u. s. w., sind Speculationen, womit der Chemiker, der nur Thatsachen verlangt, nichts zu thun hat. Quecksilberoxyd ist der Name für einen Körper, welcher bei Erwärmung zwei Körper liefert, die man bezüglich Quecksilber und Sauerstoff nennt: und auf diese Thatsache bezieht man sich, wenn man Quecksilberoxyd eine Zusammensetzung von Quecksilber und Sauerstoff nennt. Dieser Satz und seine Umkehr, dass nämlich Quecksilber und Sauerstoff unter Umständen das ursprüngliche Quecksilberoxyd reproduciren können, sind gemeint, wenn man sagt, dass Quecksilber und Sauerstoff zusammen vereinigt werden, um Quecksilberoxyd zu bilden, oder dass Quecksilber und Sauerstoff Bestandtheile von Quecksilberoxyd sind.“ (American Chemist Dec. 1872 p. 211. Vgl. Roscoe, Element. Chemistry, London 1874 p. 296.)

Viertes Capitel.

Die Ordnung der Welt.

„*Ἡ γὰρ φύσις δαίμονια, ἀλλ' οὐ θεία.*“

Arist. de divin. per somn. c. 2.

„*Ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως.*“

Arist. Phys. 8, 1.

„*Ὅσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος.*“

Arist. de anim. 2, 4.

„Die Dinge sammt und sonders stehen
In Ordnung unter sich, und sie ist eben
Die Form, wodurch das Weltall Gott wird ähnlich.“

Dante, Par. 1, 103.

„Out of the deep, my child, out of the deep,
Thro' all this changing world of changeless law . . .“

Tennyson.

Die Gesammtheit der körperlichen Dinge offenbart in den Kräften der Körper und ihrem Wirken eine einheitliche Anlage, die wir in der Beobachtung des Naturlaufes zu erkennen und nach allgemeinen Gesetzen zu erklären versuchen. Eine solche Erklärung muss die Folge der Thatsachen auf ihre Sicherheit prüfen und zugleich die Ausnahmen, die sich thatsächlich ergeben, auf eine höhere Einheit zurückführen. Erst dann kann die metaphysische Betrachtung der Natur ihren Abschluss finden, wenn es gelingt, die Vielheit des Seins in der Einheit des Planes zu begreifen. Das vierte Capitel enthält daher zwei Paragraphen: 1. die Naturordnung, 2. die Naturgesetze.

§ 1. Die Naturordnung.

1. Das Wort Natur bezeichnet ursprünglich die gebären wollende Mutter und dann in abstracter Bedeutung das gebären wollende Princip, d. h. das Wesen einer Sache, insofern von ihm das Thätigsein dieser Sache herkommt. Aus dem Thätigsein der Dinge erkennen wir ihr Sein. Jedes Ding, welches ist, hat auch eine besondere Thätigkeit zu eigen, die seinem Sein Vollkommenheit und Vollendung gibt. Natur bedeutet daher erstens im engeren Sinne das Wesen einer Sache, insofern dieses Wesen für jenes besondere Thätigsein bestimmt und

hingeordnet ist. (Arist. Met. 4, 4. Th. de ente et ess. c. 1.) Natur ist also die Wesenheit eines jeden Dinges, sofern sie als Princip der Thätigkeiten gefasst wird. Unter Natur versteht man aber zweitens auch direct das Princip der Thätigkeiten, welches den Körpern innewohnt. In diesem Sinne sagen wir z. B., das die Medicin der Natur des Kranken hilft und durch ihre Beihülfe die Gesundheit bewirkt. Ebenso brauchen wir das Wort Natur zur Bezeichnung einer Ursache, sofern diese durch ihre Kraft oder ihr Sosein thätig ist. In diesem Sinne sagt Aristoteles: die Natur flieht alles Ueberflüssige, und die Natur erstrebt nichts vergebens. (Arist. de coelo 2, 5; 1, 4. de an. 3, 9. 12. Augustinus de ordine 1, 4 n. 11.) In diesem Sinne reden wir von einer natürlichen Ordnung der Dinge, einer solchen nämlich, die dem in den Körpern seienden und waltenden Kräften gemäss ist; und diese Ordnung unterscheiden wir sowohl von allem, was die Kräfte der Körper zerstört, als auch von dem, was das Thätigkeitsprincip der Körper nicht aus sich oder durch sein eigenes Sein zu leisten vermag. Dem Begriffe von Natur in der letzten Bedeutung ist der Begriff von Gewaltsamkeit entgegengesetzt. Gewaltsam ist nämlich dasjenige, was so geschieht, dass es nicht aus dem Wesen des leidenden Subjectes entspringt, sondern von einem äusseren Principe, und so, dass das Seiende dabei der gewaltsamen Thätigkeit widerstrebt. Unnatürlich oder gewaltsam kann daher eine solche Bewegung als Leiden nicht genannt werden, welche von einem höheren Sein ausgeht und ein niederes Seiendes im Sein vervollkommnet: denn hier ist im Leidenden kein Widerstand gegen die Thätigkeit des höheren oder dem Sein nach besseren Principes möglich, da jedes Ding nach Seinsvervollkommnung strebt oder dafür angelegt ist. Das Künstliche dagegen und sein Princip, die Kunst, steht nicht in demselben Gegensatz zum Natürlichen und zu seinem Princip, nämlich zur Natur, wie das Gewaltsame. Natürliche ist das, was ein inneres Princip hat. Künstlich ist das, dessen Princip ein äusseres ist, nämlich die Idee im Verstande des thätigen Principes. Gewaltsam ist das, dessen Princip ein äusseres ist und dem Thätigsein und den Seinskräften des Dinges widerstrebt. Das Künstliche ist daher als solches dem Natürlichen nicht entgegengesetzt, die Kunst ahmt vielmehr die Natur nach. Drittens endlich bedeutet das Wort Natur die Gesammtheit des verursachten oder geschaffenen Seins, und zwar des schlechthin Seins, also der Substanzen als der Gesammtheit aller besonderen Naturen in der ersten und zweiten Bedeutung. Natur heisst also im letzten und gewöhnlichsten Sinne des Wortes die Gesammtheit aller verursachten Substanzen, insofern sie die Kraft besitzen, bestimmte Wirkungen durch ihr Thätigsein hervorzubringen. In diesem vollsten Sinne gebrauchen wir hier das Wort Natur, indem wir die Naturordnung zu untersuchen haben.

2. Ordnung ist die Einheit einer Vielheit. Abstract genommen ist unter Ordnung der Grund zu verstehen, weswegen eine Ordnung

unter vielen Dingen wirklich vorhanden ist. Concret genommen ist die Ordnung nichts anderes als die Dinge selbst, insofern sie eine Einheit bilden. Zum Begriff der Ordnung abstract genommen gehört sowohl die Bestimmung einer Mehrheit von Dingen als auch der Zweck, wofür sie angelegt und bestimmt sind. So erklärt Augustinus die Ordnung als die bestimmte Aufstellung von gleichartigen und ungleichartigen Dingen, wobei jedem Dinge der ihm zukommende Ort angewiesen wird. (De civ. Dei 19, 13 n. 2.) Die Ordnung im abstracten Sinne, also der Plan einer realen Anordnung, geht der Ordnung im concreten Sinne voraus; denn der Plan als Zweck muss eher sein als seine Ausführung. Die Bedeutung des Zweckes findet sich aber im Guten. (I, 83.) Am besten ist also jedes Ding dann angelegt und geplant, wenn es auf seinen Zweck hingeeordnet ist. Die Regel der realen Ordnung, ihr Maass und ihr Gesetz, ist also aus dem Zwecke zu entnehmen. Die Bestimmung oder Hinordnung zum Zwecke ist dem Zwecke selbst mehr verwandt als die Hinordnung der Theile zu einander, die gewissermassen von der ersteren erst bewirkt wird. (Th. Q. disp. de Ver. q. 5. a. 1. ad 9; c. gent. 2, 24 n. 3.) Concret genommen gibt es sovieler verschiedene Ordnungen, als es Dinge gibt. Das Sein ist aber entweder ein reales oder ein blosses Gedachtsein; darnach müssen wir eine reale und eine bloss logische Ordnung unterscheiden. Betrachten wir das reale Sein, so sind alle Substanzen innerhalb der Gesammtheit der Welt thätig und bewirken somit die Verwirklichung eines Zweckes, und in dieser Einheit ihrer Seinskräfte, die wir als ein Streben der Naturen fassen, besteht die Schönheit der Welt, die wir in der Kunst nachahmen und darin durch Beispiele anderen anschaulich machen. Die reale Ordnung ist aber selbst eine mehrfache. Die constante Weise des Thätigseins einer besonderen Substanz in Hinordnung auf ihren eigenthümlichen Zweck ist die besondere Ordnung dieser Natur. Die Weise des Thätigseins aller Substanzen, die durch Verwirklichung ihres besonderen Zweckes nach dem gemeinsamen Zwecke streben, ist die allgemeine Naturordnung. Der Naturlauf ist daher das constante Eintreten der Wirkungen, welche von den Kräften der verursachten oder geschaffenen Substanzen hervorgebracht werden. Er ist also die Verwirklichung der ganzen Naturanlage des geschaffenen Seins, wenn wir unter Natur das gebären wollende Princip verstehen, d. h. das Princip der Thätigkeiten in den Dingen. Insofern dieses seiner Verwirklichung im Sein schon als ein Gedachtsein oder Entworfensein vorausgehen muss, können wir es als erstes Seinsprincip der Natur (*natura naturans*) fassen und dem Naturlauf als der letzten realen Seinsverwirklichung (*natura naturata*) gegenüberstellen. Das Wesen der Naturordnung, sowohl der allgemeinen wie der besonderen, besteht aber in einer realen Relation der Dinge und wurzelt als in ihrem Fundamente im Wesen der Dinge selbst, sofern es Princip des Thätigseins ist, welches für die Seinsvervoll-

kommnung, d. h. das Gute selbst, wirkt und somit einen Zweck erfüllt; denn das Gute als solches hat eine Zweckbedeutung.

3. Die Realität der allgemeinen Naturordnung folgt schon aus dem, was über die Einheit der Welt gesagt ist. Aus vielen und unter sich verschiedenen Dingen, wie wir sie erfahrungsmässig in der Welt finden, kann nur dann eine Einheit zu Stande kommen, wenn die besonderen und unter sich verschiedenen Zwecke der Dinge zusammen einen einzigen Zweck realisiren. Diese Einheit des Zweckes findet sich aber in der Gesamtheit der Substanzen, die wir Natur nennen; denn eine Einheit des Zweckes entspricht der Einheit des Gattungsprincipes für eine ganze Gattung. Das verursachte Sein als solches hat aber eine solche Einheit der Gattung im substantialen Sein. Das Sein der Substanzen, als Wirklichsein, ist also das Princip der Einheit für die ganze Gattung der geschaffenen Substanzen. In der Vervollkommnung und Vollendung dieses aus Seinsanlage und Seinsverwirklichung zusammengesetzten Seins der Substanz, also in seiner Bethätigung als Substanz, liegt daher schon das Gute und der Zweck. Die Seinsgrenze oder Seinsbestimmtheit eines jeden Dinges, wodurch es das ist, was es ist, und so ist, wie es ist, verursacht daher die reale Ordnung der Welt dadurch, dass die besonderen Dinge in ihrem Wirken sich gegenseitig ergänzen und im Sein vervollkommenen: denn, wie Augustinus sagt, das Maass ist Vater der Ordnung. Wären wir in der Lage, genaue Beobachtungen anzustellen und die kleinste Wirkung einer Störung zu verfolgen, so würde, wie Babbage sagt, jedes Theilchen des Stoffes uns die Geschichte von allem erzählen können, was in der Körperwelt geschehen ist: „Die Spur eines jeden Canoe, eines jeden Schiffes, das bis jetzt die Oberfläche des Oceans durchfurcht und verändert hat, — bleibt für immer in der zukünftigen Bewegung aller folgenden Theilchen eingetragen, die seinen Ort einnehmen werden. Die Furche, die verursacht wurde, wird freilich sofort von den nachfolgenden Wassermassen ausgefüllt; aber sie ziehen andere und grössere Theile des umgebenden Elementes nach sich, und diese theilen, wenn sie einmal bewegt sind, wiederum anderen Bewegung mit in endloser Reihenfolge.“ (Babbage, Ninth Bridgewater Treatise p. 113—115.) Ebenso sicher ist es, dass es viele besondere Ordnungen wirklich gibt, die in ihrer Verbindung erst die allgemeine Naturordnung bewirken. Die Formeln der gewöhnlichen Trigonometrie z. B. entstehen aus der Relation zwischen Sinus und Cosinus, die in der Gleichung $\sin x^2 + \cos x^2 = 1$ ausgedrückt ist. Daneben gibt es aber eine hyperbolische Trigonometrie, deren Fundamentalgleichung so lautet: $\cos x^2 - \sin x^2 = 1$. De Morgan zeigt, dass die Symbole der gewöhnlichen Algebra nur drei Systeme einer endlosen Reihe von möglichen Systemen bilden. (Trigonometry and double Algebra chap. 9.) Chemische Analyse sowohl wie das Mikroskop offenbaren uns in der kleinsten Körpermasse eine viel feiner

angelegte und feiner ausgeführte und mehr zusammengesetzte Anordnung, als diejenige ist, die wir an den Himmelskörpern wahrnehmen. Ein Atom chemisch reinen Eisens, im Sinne der Naturwissenschaft, ist wahrscheinlich ein viel complicirteres System als das der Planeten und ihrer Satelliten. Jevons vergleicht ein zusammengesetztes Atom mit einem Sternsysteme, worin jeder Stern selbst ein kleineres System bildet. (Principles of science p. 756.) Alle Dinge in der Welt sind durch bewirkende und Zweck-Ursachen verschiedentlich verbunden und zur Einheit geworden. Daher gibt es sovieler Ordnungen, als es verschiedene Arten und Unterarten von Dingen gibt. Alle diese Ordnungen sind unter sich wieder verbunden, weil ihre Ursachen eine Einheit bilden. Aus der Unter- und Ueberordnung der Ursachen folgt endlich eine solche Hierarchie der besonderen Naturordnungen selbst. (Vgl. Th. c. gent. 3, 98.) Wir können die Gestalt des Apollo vom Belvedere ebenso wie die einer Rose durch eine Gleichung ausgedrückt denken, worin die drei Coordinaten die räumliche Beziehung, d. h. den Ort bestimmen. Wir können ebenso die Melodie einer Symphonie Beethoven's durch eine Curve darstellen und ihre Gleichung analytisch bestimmt denken. Wir sind also im Stande, aus einer quantitativen Gleichung nicht nur die geometrische und stereometrische Figur zu entwickeln, sondern auch andere Qualitäten quantitativ, d. h. in Bezug auf ihr quantitatives Subject zu bestimmen, wie z. B. den Ton. Allerdings können wir dadurch nur gewisse quantitative Beziehungen aus Qualitäten ableiten, und, da die Qualitäten wiederum aus der Wesensform der körperlichen Substanz herkommen, auch gewisse Beziehungen des Wesens quantitativ bestimmen, nie aber Qualität und Wesen in blosse Quantitäten umwandeln. Allein jene Umsetzung der Beziehungen und ihre quantitative Darstellung beweist dennoch das Vorhandensein einer Ordnung. Dass diese Ordnung von Zweckursachen hervorgebracht ist, steht ebenso fest wie die Thatsache, dass dieselbe Ordnung bewirkende Ursachen voraussetzt. Sowenig, wie man nach Leugnung der letzteren die Welt wirklich erklären und begreifen kann, ebensowenig kann man der Zweckursachen entbehren. Aber aus den Zweckursachen allein lässt sich auch nichts erklären; und die Tendenz einer gewissen Richtung der neueren Philosophie, welche mit der teleologischen Erklärung alles thun zu können glaubt, ist ebenso falsch wie der Materialismus, der nur bewirkende Ursachen zulassen will. Sehr richtig sagt daher Zigliara: „Fatendum est, apud scholasticos inferioris subsellii causas finales in scientificis demonstrationibus non semper prudenter, non raro etiam ridicule adhiberi.“ (Summa philos. Ontol. 51, V.) Unsere Erkenntniss der Zwecke in der Natur ist aber eine unvollkommene und nur langsam fortschreitende. (Vgl. Plato Phaed. 97—99.) Der Zweckbegriff in der Natur offenbart sich uns durch die Thätigkeiten der bewirkenden Ursachen, die wir zuerst zu erforschen haben; und solange wir innerhalb

der Natur selbst stehen bleiben, scheint ihr Wirken deshalb von einem dämonischen, aber nicht von einem göttlichen Triebe auszugehen, wie Aristoteles sich ausdrückt. Wir erkennen das Vorhandensein von Zwecken, die in ihrer Weise (I, 176) zum Thätigsein bewegen: aber wir vermissen innerhalb der Natur selbst die ordnende Vernunft, die allein den Zweck vorausgesehen und die Mittel zu seiner Verwirklichung und Erfüllung zu realisiren vermag. So erscheint uns die Natur allerdings als ein gegliedertes und geordnetes Ganzes, wie Aristoteles sagt, und in jedem Winkel finden wir, wie Alexander von Humboldt bemerkt, einen Abglanz des Ganzen. Aber die letzte Erklärung, warum diese Ordnung das ist, was sie ist, kann von der Naturphilosophie nicht erwartet werden. Diese erkennt nur das Vorhandensein von Zweckursachen, aber den letzten Grund ihres Wesens vermag sie nicht anzugeben; denn sie selbst entspringen nicht mehr aus der Natur selbst, — sie können daher nur in einem ordnenden Verstande, d. h. im unendlichen Sein der ersten hervorbringenden Ursache gesucht werden, deren Betrachtung nicht mehr in die Naturphilosophie gehört. Die letztere constatirt nur das Vorhandensein des Zweckes und weist für die Erklärung seines Wesensgrundes über sich selbst hinaus:

„Geheimnissvoll am lichten Tag

Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben.“

4. Die Naturordnung hat drei Elemente: erstlich die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge; zweitens ihre räumliche und örtliche Lage, die aus der Quantität der Dinge entspringt; drittens die Wirkungen des Thätigseins der Dinge, und diese Wirkungen sind selbst die Verwirklichung des Zweckes der besonderen Naturen. Allein keines dieser Elemente ist an sich nothwendig, sondern nur contingent. Die einzelnen Arten der Dinge und die Anzahl ihrer Individuen lassen sich anders denken, ohne dass dadurch das Sein der Welt aufgehoben würde. Die räumliche Anordnung des Weltalls lässt sich ebenfalls ohne Widerspruch anders denken, als sie jetzt erscheint. Die Thätigkeit der Naturkräfte endlich lässt sich beschränkt denken und kann somit contingent sein, wenn auch die Kräfte selbst den Körpern wesentlich und nothwendig sind. Die Naturordnung ist daher selbst keine absolut nothwendige, sondern eine contingente: und dies wird durch die Betrachtung der Naturgesetze einleuchtend werden.

§ 2. Die Naturgesetze.

1. Das Princip, wodurch die in den Körpern waltenden Kräfte sich unter ähnlichen Umständen constant und einförmig bethätigen, heisst ein Naturgesetz. Vom Standpuncte der exacten Wissenschaften, die der philosophischen Betrachtung vorausgehen, bezeichnet Jevons den Begriff also: „Naturgesetz ist nicht eine Einförmigkeit, welcher alle

Objecte gehorchen müssten, sondern nur eine solche, welcher alle Objecte, die unter unsere Beobachtung fallen, thatsächlich gehorchen. Es würde durchaus kein logischer Widerspruch sich ergeben, falls wir Objecte entdecken sollten, die eine Ausnahme von irgend einem Naturgesetz beweisen würden. Das am meisten sicher gestellte Gesetz ist vielleicht dasjenige, welches sagt, dass eine unveränderliche Correlation zwischen Gravitation und Trägheit existirt, so dass alle gravitirenden Körper erfahrungsmässig Trägheit besitzen. Es würde aber kein Vorwurf für unsere wissenschaftliche (exacte) Methode sein, falls man zuletzt die Entdeckung machen sollte, dass etwas Schwerkraft ohne Trägheit besitzt (oder umgekehrt). Streng definirt und richtig erklärt würde das Gesetz selbst diese Möglichkeit anerkennen. Denn mit der Aufstellung des Gesetzes müssten wir eigentlich eine Schätzung der Anzahl von Fällen verbinden, in denen es als wahr beobachtet wurde, und die daraus berechnete Wahrscheinlichkeit, dass es für den nächsten Fall gelten wird. Allein keine endliche Zahl von Fällen kann unsere Erwartung mit Sicherheit garantiren, dass der nächste Fall von gleicher Natur sein wird; in den Formeln, die sich aus der umgekehrten Methode der Wahrscheinlichkeiten ergeben, erscheint immer eine Einheit, welche die Wahrscheinlichkeit repräsentirt, dass unsere Inferenz eine irrthümliche sein wird. Ich neige zu der Annahme, dass es keine nothwendige Wahrheit gibt, sogar in so fundamentalen Gesetzen der Natur wie die Unzerstörbarkeit der Materie (d. h. nach unserer Auffassung: des stofflichen Seinselementes der Körper), die Erhaltung der Kraft oder die Gesetze der Bewegung. Es ist sicher, dass Männer der Wissenschaft die Vorstellbarkeit von anderen Gesetzen und sogar ihre mathematischen Consequenzen anerkannt haben. Airy erforschte die mathematischen Bedingungen einer beständigen Bewegung, und Laplace und Newton discutirten imaginäre Gesetze von Kräften, nicht consistent mit denen, welche erfahrungsmässig im Weltall thätig sind. Die Naturgesetze sind, wie ich sie zu betrachten wage, einfach allgemeine Sätze, welche die Correlation von Eigenschaften betreffen, die für bisher beobachtete Körper erfahrungsmässig gelten. Bei der Voraussetzung, dass unsere Erfahrung eine adäquate Ausdehnung besitzt, und dass keine willkürliche Beeinflussung (interference) statt findet, sind wir im Stande, die Wahrscheinlichkeit anzugeben, die immer kleiner ist als die Gewissheit, dass das nächste Object von anscheinend derselben Natur denselben Gesetzen gleichförmig sein wird.“ (Principles of science p. 745; 259. 642. 706.) Naturgesetz als Ergebniss der naturwissenschaftlichen Forschung ist also nur die Verallgemeinerung von Thatsachen und somit allerdings eine allgemeine Wahrheit, nämlich die Allgemeinheit bestimmter Relationen unter Körpern, wie sie aus den Eigenschaften der Körper entspringen. Die Voraussetzung eines Naturgesetzes ist daher eine constante sinnlich wahrnehmbare Grösse, woran wir das Vorhandensein einer

ebenfalls constanten Relation messend erkennen können. Diese constanten Relationen entspringen aber nur aus constanten Eigenschaften der Körper, vermöge deren die Körper selbst, wie gezeigt, thätig sind. Aus der constanten Wirkung schliessen wir daher auf das Vorhandensein einer solchen Ursache, die wir zuletzt im Wesen der Körper finden. Das sicher verbürgte Naturgesetz, welches die Naturwissenschaft garantirt, ist daher metaphysisch als ein constanter Grund aufzufassen, nach welchem die verschiedenen Arten der Dinge thätig sind. Ein Naturgesetz ist daher in dem Wesen der Körper und den aus ihrer Wesenheit entspringenden Kräften ihres Thätigseins sachlich begründet. Gesetz wird es aber nur im analogen Sinne genannt. Im eigentlichen Sinne versteht man unter Gesetz eine Regel und ein Maass von menschlichen Handlungen, deren erstes Princip die menschliche Vernunft ist. Die Naturgesetze können also nicht im Sinne der ethischen Gesetze so benannt werden. Ihre Benennung ist nur eine analoge, indem wir das erste Princip, wonach die Körper in bestimmter Weise thätig sind, mit dem ersten Principe der menschlichen Handlungen vergleichen. Die Naturgesetze sind also als solche, d. h. als wirkliche Gesetze, nicht in der Natur oder in den Dingen selbst vorhanden, sondern haben in der Natur oder in den Dingen nur eine sachliche Begründung. Als Gesetze sind sie nur im erkennenden Verstande, nämlich einmal in der Wissenschaft und somit im Verstande des Philosophen, der sie nicht macht, sondern nur erkennt, nachdem sie gemacht sind; zweitens aber auch in der realen ersten bewirkenden Seinsursache, deren Betrachtung wir von der Naturphilosophie ausschliessen. Jenes erste ordnende Princip der Welt muss als allgemeinstes Seinsprincip auch Princip der Naturgesetze sein, so dass sie in ihm als wahre Gesetze vorhanden sind. Baco von Verulam sagt daher richtig: „quod in natura naturata lex, in natura naturante idea dicitur.“ In den Dingen selbst sind die Naturgesetze dagegen nur so vorhanden, wie in etwas, was durch sie geregelt und gemessen ist; und nur so kann man die natürliche Tendenz oder die Kräfte als solche auch als Naturgesetze bezeichnen, nämlich insofern sie durch ihre Seinsbestimmtheit am bestimmenden Gesetze theilnehmen. Dem Unterschied der einen allgemeinen und der vielfachen besonderen Naturordnung entsprechen allgemeine und besondere Naturgesetze.

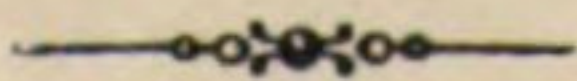
2. Dass es Naturgesetze wirklich gibt, steht zweifellos fest. Erstens folgt dies aus dem Vorhandensein einer Naturordnung, die ihren Grund in der Seinsbestimmtheit oder im Seinsmaasse der Dinge hat. Ordnung ist aber die passende Anlage oder Bestimmung einer Vielheit von Dingen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes. Dazu muss aber das Thätigsein der Vielheit nach gemeinsamen Gesetzen erfolgen, und diese setzen wiederum die Erfüllung der besonderen Zwecke nach besonderen Gesetzen voraus. Daher sagt Augustinus: entweder geschieht etwas überhaupt ohne alle Ursache, oder nichts geschieht ohne eine bestimmte

Ursache. (De ordine 1, 4.) Zweitens finden sich, wie die Naturwissenschaften bezeugen, die auf Beobachtung beruhen, wirklich solche Constanten in der Welt. Nachdem Babbage eine Sammlung aller constanten Zahlen, die wir in der Natur durch Vergleichung unserer Beobachtungen finden, im Jahre 1853 vorgeschlagen hatte, ist ein solches Unternehmen von den Gelehrten der Smithsonian Institution begonnen worden. (Specific gravities compiled by F. W. Clarke, Washington 1873.) Jede neue Constante, die wir durch Beobachtung finden, führt zu einer Erweiterung unserer Kenntniss der Naturgesetze und bereichert nicht nur, sondern vertieft und verallgemeinert dadurch die naturphilosophische Kenntniss vom Thätigsein und vom Wesen der Körper. Ist nämlich die Zahl der bekannten Constanten gleich n , so ist die Zahl der Ratios, die wir berechnen können, $\frac{1}{2}(n^2 - n)$; und dies wächst mit dem Quadrat von n . (Jevons, Principles p. 329 sqq.)

3. Die Naturphilosophie hat nicht zur Aufgabe, die Naturgesetze selbst zu beschreiben und im Einzelnen zu erklären; denn das fällt der Naturwissenschaft zu, sondern nur das Wesen dieser Gesetze zu untersuchen. Dass sie constant sind, ist eine Voraussetzung; und diese ist, wie schon gesagt, darin begründet, dass diese Naturgesetze nur der Ausdruck des besonderen Wesens der Körper sind, welches nur durch constante Kräfte wirken kann, solange diese Körper das sind, was sie sind. Da ferner die Dinge selbst nicht nothwendig, sondern nur contingent sind und eine contingente Naturordnung bilden, so müssen die Naturgesetze als Ausdruck oder Inhalt contingenten Kräfte selbst contingent sein. Wenn wir sie also im Ganzen betrachten in Bezug auf ihren Ursprung aus der ersten Seinsursache, so sind sie nicht nothwendig, sondern könnten auch anders sein. Und nur soweit sie thatsächlich so sind, wie sie sind, kommt ihnen eine bedingungsweise Nothwendigkeit zu. Mit Rücksicht auf ihre nächsten Ursachen dagegen, sind sie nicht contingent, sondern absolut nothwendig, insofern sie nämlich das nothwendige Resultat des so und nicht anders thatsächlich angelegten Wesenseins der Dinge sind, obwohl die letzteren selbst contingent sind.

4. Wirkliche Ausnahmen von den Naturgesetzen und dadurch herbeigeführte Störungen der Naturordnung können in doppelter Weise statt finden. Kein einziges Naturgesetz kann uns dazu berechtigen, eine absolute Voraussage zu machen. Wir müssen alle Naturgesetze kennen, die für den bestimmten Fall zur Geltung kommen können, und ebenso alle existirenden Agentien, die gemäss jenes Gesetzes thätig sind, ehe wir sagen können, was eintreten wird. (Jevons a. a. O. p. 739.) „Nicht das Gesetz allein, sondern Gesetz plus wirkende Kräfte, welche dem Gesetze gehorchen, sind dasjenige, was das Resultat herbeiführt.“ (A. a. O. p. 740—742.) Euler sagt, es sei nicht möglich, ein wirklich existirendes Ding zu bezeichnen, von dem wir eine so vollkommene Kenntniss besitzen, dass wir vor allem Irrthum oder vielmehr Versehen dabei gesichert wären. (Euler, Briefe an eine deutsche

Prinzessin, English translation by Hunter, 2. ed. II, 21; II, 17.) Diese Ausnahmen sind aber soweit nur scheinbare Ausnahmen, indem sie auf der mangelhaften Wahrscheinlichkeit der beobachteten Naturgesetze beruhen, die in den meisten Fällen noch keine absolute Gewissheit bieten. Deshalb muss auch die Naturphilosophie ihr Material vorerst mit allem Vorbehalt aufnehmen und darf sich noch nicht ins Einzelne vertiefen. Andererseits folgt aber aus dem contingenten Wesen der Naturgesetze und der Naturordnung auch die Möglichkeit einer Veränderung der contingenten Seinselemente in der Welt, und zwar durch den Einfluss bewirkender Ursachen, die vom ersten und allgemeinsten Seinsprincipe abhängen. Und dies kann wiederum in zweifacher Weise gedacht werden: nämlich durch eine Veränderung der schon vorhandenen oder durch das Einwirken neuer thätiger Kräfte. In beiden Fällen würde sich eine Veränderung der besonderen Naturordnung ergeben, ohne dass deshalb die allgemeine Naturordnung eine Störung erführe; denn im allgemeinen Naturgesetze muss, sofern ihm eine bedingungsweise Nothwendigkeit zukommt, jede Veränderung schon voraus angelegt und enthalten sein. Ein Beispiel wird vielleicht dazu dienen, die Sache klarer zu machen. Babbage hat gezeigt: es ist theoretisch möglich, eine Maschine zu construiren, bestehend aus Rädern und Hebeln von Metall, die in gleicher Weise wirkt nach einem einfachen Gesetze während einer endlichen Anzahl von Leistungen und dennoch in einem bestimmten Augenblick, den wir in beliebiger Entfernung annehmen können, eine einzige Verletzung jenes Gesetzes hervorbringt. Und diese eine Ausnahme wäre dennoch im voraus im Plan der Maschine gewesen. (Ninth Bridgewater Treatise p. 140.) Eine solche Rechenmaschine kann durch jede beliebige Anzahl von Bewegungen hindurchgehen, gemäss einem bestimmten Gesetz, und dennoch plötzlich einem Wechsel unterliegen. Sie kann z. B. während einer endlichen Zeit die natürlichen Zahlen berechnen und dann plötzlich Quadrat- oder Cubiczahlen hervorbringen, und dieser Wechsel selbst kann beliebig wiederholt und variirt werden. (A. a. O. p. 34—43.) Diese Betrachtung eröffnet uns einen Einblick in die Möglichkeit neuer Zustände des Weltalles, z. B. durch die Berechnung einer periodischen Concentration der Wärme, und führt uns an die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens, welches bei weiterem Fortschritte der Naturphilosophie ein ungeahntes reiches Material zur Entfaltung und Durchführung ihrer festen Principien bieten wird. Denn weil sie das Sein der Körper betrachtet, wird ihre Erkenntniss mit der Erkenntniss der Körper wachsen, aber nur auf dem Boden der bereits erkannten Principien des immergleichen Seins. In diesem Sinne gilt Seneca's Wort: „Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia: ad inquisitionem tantorum aetas una non sufficit. Veniet tempus, quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur.“



(Kantensin, English translation by Hunter, 2, ed. II, 21; II, 17.) Diese
 Annahmen sind aber sowohl zur schärferen Annahme, indem sie auf
 der unangefassten Wissenschaftlichkeit der beobachteten Naturwissenschaften
 beruhen, die in den meisten Fällen noch keine absolute Gewissheit
 bieten. Deshalb muss auch die Naturphilosophie ihr Material vorerst
 auf einem Vorbehalt aufbauen und darf sich nicht in Ein-
 zelheiten verlieren. Andererseits folgt aber aus dem kontinuierlichen Wissen
 der Naturwissenschaften und der Naturordnung auch die Möglichkeit einer
 Veränderung der contingenten Seinsbestimmtheiten in der Welt, und zwar
 durch den Einfluss wirkender Ursachen, die vom ersten und allge-
 meinsten Seinsprinzip abhängen. Und dies kann wiederum in zwei-
 facher Weise geschehen: nämlich durch eine Veränderung der
 schon vorhandenen oder durch das Eintreten neuer tätiger Kräfte.
 In beiden Fällen würde sich eine Veränderung der bestehenden Natur-
 ordnung ergeben, ohne dass deshalb die allgemeine Naturordnung eine
 Störung erfährt; denn im allgemeinen Naturgesetze muss, sofern ihm
 eine bedingungsweise Notwendigkeit zukommt, jede Veränderung schon
 voraus angelegt und enthalten sein. Ein Beispiel wird vielleicht dazu
 dienen, die Sache klarer zu machen. Bedenke das Gesetz: es ist
 physikalisch möglich, eine Maschine zu construiren, bestehend aus 100-
 tausend und Hebeln von Metall, die in gleicher Weise wirkt nach einem
 einfachen Gesetze während einer endlichen Anzahl von Leistungen und
 dennoch in einem bestimmten Augenblicke, den wir in beliebiger Ent-
 fernung annehmen können, eine einzige Veränderung ihres Gesetzes
 hervorbringt. Und diese eine Ausnahme wäre dennoch im Voraus im
 Plan der Maschine gewesen. (Nicht Bridgewater Treatise p. 140.)
 Eine solche Maschinenmaschine kann durch jede beliebige Anzahl von Ein-
 wirkungen hindurchgehen, genügt einem bestimmten Gesetz, und das
 noch plötzlich einem Wechsel unterliegen. Sie kann z. B. während
 einer endlichen Zeit die natürlichen Zahlen berechnen und dann plötzlich
 Quadrat- oder Cubikzahlen hervorbringen, und dieser Wechsel selbst
 kann beliebig wiederholt und variiert werden. (A. a. O. p. 34-35.)
 Diese Betrachtung eröffnet uns einen Einblick in die Möglichkeit
 neuer Zustände des Weltalles, z. B. durch die Veränderung einer per-
 sönlichen Concentration der Wärme, und führt uns an die Grenzen der
 naturwissenschaftlichen Erkennung, welches bei weiterer Fortschritts der
 Naturphilosophie ein ungeschätztes reiches Material zur Erklärung und
 Durchdringung ihrer festen Prinzipien bieten wird. Denn weiß sie das
 Sein der Körper betrachtet, wird ihre Erkenntnis mit der Erkenntnis
 der Körper wachsen, aber nur auf dem Boden der bereits bekannten
 Prinzipien des innerweltlichen Seins. In diesem Sinne gilt Seneca's Wort:
 "Non est tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et
 fortioris reus dignitatis ad investigandum latitum eas non subit.
 Tempus, quo noster noster et apertus nos noster invenit."

DRITTES BUCH.

PSYCHOLOGIE.

„L' alma dentro a vostra polve
Per differenti membra e conformate
A diverse potenzie si risolve.“

Dante, Par. c. 2.

PSYCHOLOGIE
DRETTES BUCH

„I. alina deinde a vestra puer
Per differentia mensura e coartatione
A diversis potentie et risolvit
Quod, cum, e. M.

Die besondere Metaphysik betrachtet das Sein der besonderen Naturen. Auf die Naturphilosophie, welche die körperlichen Dinge in ihrer Ursächlichkeit untersucht, folgt daher die Untersuchung der in den belebten Dingen beobachteten Ursächlichkeit. Die Psychologie entwickelt nämlich den Begriff der Seele als das erste Princip des Lebens. Auf die Erklärung der psychologischen Wissenschaft folgt daher zunächst die Betrachtung des Lebens im Allgemeinen. Darauf wird zweitens das menschliche Leben und drittens das von den körperlichen Dingen ganz unabhängige Leben des reinen Geistes besonders zu untersuchen sein. Bezüglich des menschlichen Lebens ist erstlich das Wesen und zweitens das Wirken der Seele zu erklären. Das Wirken der menschlichen Seele ist die Bethätigung der Seelenkräfte, welche zuerst an sich und dann in ihrem Verhältniss zu einander bestimmt werden. Die menschliche Seele hat aber zwei Arten von Kräften: solche, welche sich auch auf den niederen Stufen der belebten Dinge finden, und solche, welche auf den niederen Stufen des Lebens nicht vorkommen. Die Betrachtung der menschlichen Seelenkräfte an sich untersucht daher erst die niederen und darauf die höheren Seelenkräfte. Daher zerfällt das dritte Buch in sieben Capitel: 1. die psychologische Wissenschaft, 2. das Leben, 3. das Wesen der menschlichen Seele, 4. die niederen Seelenkräfte, 5. die höheren Seelenkräfte, 6. das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander, 7. der reine Geist.

Die besondere Metaphysik betrachtet das Sein der besonderen
Naturen. Auf die Naturphilosophie, welche die körperlichen Dinge
in ihrer Ursächlichkeit untersucht, folgt daher die Untersuchung der
in den belebten Dingen beobachteten Ursächlichkeit. Die Psychologie
entwickelt nämlich den Begriff der Seele als das erste Prinzip des
Lebens. Auf die Erklärung der psychologischen Wissenschaft folgt
daher zunächst die Betrachtung des Lebens im Allgemeinen. Darauf
wird zweitens das menschliche Leben und drittens das von den körper-
lichen Dingen ganz unabhängige Leben des reinen Geistes besonders
zu untersuchen sein. Bezüglich des menschlichen Lebens ist zunächst
das Wesen und zweitens das Wirken der Seele zu erklären. Das
Wirken der menschlichen Seele ist die Betätigung der Seelenkräfte,
welche zuerst an sich und dann in ihrem Verhältnis zu einander
bestimmt werden. Die menschliche Seele hat aber zwei Arten von
Kräften: solche, welche sich auch auf den niederen Stufen der be-
lebten Dinge finden, und solche, welche auf den niederen Stufen des
Lebens nicht vorkommen. Die Betrachtung der menschlichen Seelen-
kräfte an sich untersucht daher erst die niederen und darauf die
höheren Seelenkräfte. Dabei zerfällt das dritte Buch in sieben Capitel:
1. die psychologische Wissenschaft, 2. das Leben, 3. das Wesen der
menschlichen Seele, 4. die niederen Seelenkräfte, 5. die höheren Seelen-
kräfte, 6. das Verhältnis der Seelenkräfte zu einander, 7. der reine Geist.

Erstes Capitel.

Die psychologische Wissenschaft.

„Psychologie und Naturphilosophie sind die beiden
Zweige des Wissens, welche die Mühe des meta-
physischen Forschens belohnen.“

Herbart, Einleitung in die Phil. § 133.

„Manches können wir nicht verstehn!
— Lebt nur fort, es wird schon gehn.“

Goethe.

Die Bedeutung der Psychologie als einer besonderen Wissenschaft, welche zur dritten Gattung der Wissenschaften gehört, ergibt sich aus der Betrachtung ihres besonderen Gegenstandes und führt zur Erkenntniss ihres eigenthümlichen Charakters. Das erste Capitel zerfällt daher in zwei Paragraphen: 1. der Gegenstand der Psychologie, 2. die Eigenschaften der Psychologie.

§ 1. Der Gegenstand der Psychologie.

1. Die Psychologie als eine besondere philosophische Wissenschaft beschäftigt sich mit denjenigen Erscheinungen, welche an lebenden Gegenständen im Unterschiede von unbelebten Dingen wahrgenommen werden. Die Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten Körpern gründet sich auf eine so allgemeine und sichere Erfahrung, vermöge deren wir z. B. dem Menschen und dem Thiere Leben zuschreiben, dass die philosophische Wissenschaft berechtigt ist, die ganze Reihe der sogenannten Lebenserscheinungen besonders zu untersuchen. Da ferner der Unterschied auf Beobachtung gegründet ist und deshalb irgend einen realen Grund in den Dingen haben muss, so ist die Philosophie auch verpflichtet, das Eigenthümliche dieser Lebenserscheinungen von ihrem Standpunkte aus wahrhaft zu erklären, unbekümmert darum, ob das Ergebniss der Untersuchung den realen Grund des Lebens in den Kräften der körperlichen Natur oder ausserhalb derselben finden wird. Allgemein wird aber die Ursache jener Erscheinungen Seele genannt. Somit ist die philosophische Seelenlehre oder Psychologie jedenfalls ein

Zweig des philosophischen Wissens, der zur Vollständigkeit der Philosophie erforderlich ist, wie auch immer das Resultat ausfallen sollte. Das Material der Psychologie sind daher alle belebten Dinge, soweit ihnen Lebenserscheinungen zugeschrieben werden, die wir zunächst durch ihre sinnlich wahrnehmbaren Aeusserungen erkennen. Man hat diesen materialen Gegenstand der Psychologie mit dem Namen „Lebewesen“ bezeichnen wollen. Wir enthalten uns jedoch dieses Wortes, weil wir den Ausdruck Wesen mit Wesenheit gleichbedeutend gebrauchen, also darunter einen abstracten Begriff verstehen müssen, während das Material der Psychologie die einzelnen concreten Dinge sind, denen Leben zugeschrieben wird. Ausserdem ist daran zu erinnern, dass das Wort Lebewesen im angegebenen Sinne gegen die deutsche Sprache verstösst, welche nur den Imperativ „lebe“ kennt, der in der Zusammensetzung „Leberecht“ in der zweiten und im Worte „Lebemann“ in der dritten Person vorkommt. Solche Sprachbildungen widerlegen sich am besten in ihrer Consequenz; wir brauchten z. B. nur zu sagen: „die Erfinder und Gebraucher jener Wortfügung Lebewesen entweichen der gemeinen Redeübung des Deutschenvolkes!“

2. Der besondere oder formale Gegenstand der Psychologie, welchen sie in der ganzen Fülle ihres Materiales ausschliesslich betrachtet, ist aber nicht die körperliche Natur der belebten Dinge, sondern dasjenige, wodurch sie als belebte sich von allen übrigen Dingen unterscheiden. Das Leben also selbst, nach seiner Erscheinung und seinem ersten Principe, auf welches wir aus den Erscheinungen inductiv schliessen, ist der eigentliche Gegenstand der Psychologie. Sie untersucht daher das Lebensprincip aller belebten Dinge und muss daraus die Thätigkeiten und Wirkungen des Lebens zu erklären unternehmen. Daher dürfte diese Wissenschaft auch mit Recht als philosophische Biologie bezeichnet werden. Indess ziehen wir den alten Namen Psychologie um der geschichtlichen Continuität willen vor. Das materiale und formale Object einer jeden Wissenschaft bilden zusammen ein einziges vollständiges ganzes Object dieser Wissenschaft, mit dessen Erkenntniss sie sich befasst. Der besondere Gesichtspunct, unter welchem die Psychologie ihren Gegenstand im Unterschied von allen übrigen Wissenschaften auffasst, ist aber das Sein. Sie untersucht das Sein der belebten Dinge als solches, also das Sein des als Seele bezeichneten Lebensprincipes in ihnen, das Sein der Seelenthätigkeiten und das Sein ihrer Wirkungen.

3. Die Psychologie ist daher erstens eine wahre Wissenschaft: denn sie ist die sichere und evidente Erkenntniss einer bestimmten Gattung von Dingen. Sicher oder gewiss ist ihre Erkenntniss, weil sie aus der Erfahrung entspringt und mit allen wahren Wissenschaften die Gewinnung einer allgemeinen Wahrheit durch Induction vermöge allgemeiner Principien theilt. Sie ist eine evidente Erkenntniss, insofern

sie von evidenten Principien ausgeht und in ihnen auch die Evidenz für ihre regelrechten Schlussfolgerungen findet. Sie ist eine allgemeine Erkenntniss; denn sie betrachtet nicht ein Individuum, sondern gelangt, indem sie von den individuellen Eigenschaften und Bedingungen der lebenden Dinge absieht, zur Erkenntniss der allgemeinen Natur jener lebenden Dinge als solchen. Die Psychologie ist zweitens eine besondere Wissenschaft, weil ihr besonderes oder formales Object nur ihr eigenthümlich ist. Die Medicin z. B. betrachtet das menschliche Leben, aber nur innerhalb gewisser Grenzen, da sie sich nicht mit dem Sein seines ersten Principes und auch nicht mit dem Sein seiner Erscheinungen beschäftigt. Die Psychologie ist drittens eine philosophische Wissenschaft; denn sie steht auf der metaphysischen Stufe der Abstraction und gehört somit zur dritten Hauptgattung aller Wissenschaften, weil sie absieht sowohl von den sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen wie von dem Unveränderlichen in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und nur die rein intelligibele Natur ihres Gegenstandes, d. h. der Seele als Lebensprincip, berücksichtigt. Da sie ferner ihren Gegenstand seinem realen Sein nach betrachtet und nicht nach der idealen und der ethischen Seinsordnung, so gehört sie zur dritten der fünf obersten Arten von Wissenschaften, nämlich zur Metaphysik, welche das reale Sein als solches aus seinen letzten Ursachen und Gründen zu verstehen und zu erklären hat. Die Psychologie ist endlich viertens nicht eine Unterart oder ein directer Theil der Metaphysik, sondern eine der allgemeinen Metaphysik subalternirte besondere Wissenschaft. Allerdings ist der Gegenstand der Psychologie, nämlich das belebte Seiende, eine besondere Art der analogen Gattung des Seienden, welche der Gegenstand der allgemeinen Metaphysik ist. Die Psychologie beweist aber nur das Dasein ihres formalen Gegenstandes selbständig, während die Natur desselben in Bezug auf das Sein ursächlich nur mit Hülfe der allgemeinen metaphysischen Principien bewiesen werden kann, so dass dieser ursächliche Beweis nicht von der Psychologie selbst, sondern von der allgemeinen Metaphysik geführt wird, wenn dieses auch innerhalb der psychologischen Wissenschaft geschehen sollte. Hieraus folgt aber, dass die Psychologie streng genommen keine besondere Art der allgemeinen Metaphysik ist, sondern nur ein der letzteren subalternirter Theil oder Zweig. (I, 15 f.) Die eigenthümlichen Schlussfolgerungen oder Resultate der Psychologie sind nur mittelbar aus den Principien erkennbar und werden erst durch jene Principien in ihrer Wahrheit als Schlüsse in evidentes Licht gesetzt. Das also, wodurch uns die psychologische Erkenntniss vermittelt wird, ist ihre subalternirende Wissenschaft, welche die allgemeinen metaphysischen Principien, z. B. die Analogie des Seins, die Eigenschaften des Seins u. s. w., enthält. Die allgemeine Metaphysik ist daher selbst das Princip für die ganze psychologische Wissenschaft.

4. Die Psychologie ist hiernach die besondere metaphysische Wissenschaft vom Leben. Da wir aber das Leben selbst als eine Bewegung im übertragenen Sinne auffassen können, die freilich im Vergleich zur Ortsbewegung der Körper nur analog so genannt werden kann, so kann man die Psychologie auch die besondere metaphysische Wissenschaft von der vitalen Bewegung nennen, worin das Subject, die Wirkung und die Ursache des Lebens dem Sein nach zu erklären ist. Sie folgt daher auf die Naturphilosophie, welche die besondere metaphysische Wissenschaft von der Bewegung im engeren Sinne ist, da sie das Seiende sowohl in Bezug auf die drei Hauptarten der eigentlichen Bewegung wie in Bezug auf die analoge Bewegung der substantialen Veränderungen untersucht. Die Psychologie geht endlich der philosophischen Theologie voraus, welche die besondere metaphysische Wissenschaft von dem unendlichen Sein ist, dem wir eine vitale Bewegung, freilich wieder nur im analogen Sinne, auch zuschreiben müssen. In diesem rein analogen Sinne handelt daher die ganze besondere Metaphysik von der Bewegung. Hieraus folgt, dass die Psychologie als Voraussetzung oder Basis für die folgenden Wissenschaften dient, und zwar zunächst für die philosophische Theologie, insofern die Psychologie den Begriff des höchsten oder rein geistigen Lebens entwickelt, welchen die erstere Wissenschaft auf das unendliche Sein anwendet. Ferner legt die Psychologie, insofern sie die menschliche Seele und ihre Lebensthätigkeiten dem Sein nach erkennt, den nothwendigen und sicheren Grund für die Betrachtung der beiden eigenthümlichen Seinsordnungen der specifisch menschlichen Seelenthätigkeit, nämlich des Erkennens und Wollens, und dient somit als Grundlage für Logik und Ethik sowie für alle subalternirten Wissenschaften der beiden letzteren, z. B. für Grammatik, Geschichte, Jurisprudenz u. s. w.

5. Die Psychologie setzt selbst die ihr vorhergehenden Wissenschaften voraus, und zwar in doppelter Weise. Von der allgemeinen Metaphysik empfängt sie ihre obersten Principien; von den Naturwissenschaften und der Mathematik empfängt sie Material. Die Psychologie als besondere metaphysische Wissenschaft unterscheidet sich daher wesentlich von der sogenannten empirischen Psychologie, welche auf naturwissenschaftlichem Standpuncte stehend die Thatfachen der Erfahrung über das den Pflanzen, Thieren und Menschen zugeschriebene seelische Leben sammelt, inducirt und ordnet. Auf dieser Stufe wissenschaftlicher Erkenntniss können aber nur die Wirkungen des Lebens erforscht werden, soweit sie sinnlich wahrnehmbar sind; und nur die quantitativen Körpererscheinungen des belebten Gegenstandes lassen eine mathematische Messung zu, wie sie Herbart versucht hat, und wie sie in der Psychophysik eine weitere, aber doch nur naturwissenschaftliche Behandlung erfahren hat. Diese empirische Psychologie, soweit sie die menschliche Seele behandelt, ist somit nur ein Theil der natur-

wissenschaftlichen Lehre vom Menschen oder der Anthropologie, und sofern sie jede Art von Seele behandelt, zugleich mit der in diesem Falle specielleren Anthropologie, ein Theil der Biologie im weiteren Sinne. Im Gegensatze zur empirischen kann daher die metaphysische Psychologie auch rationelle Psychologie heissen. Weit entfernt, die Entdeckungen der Biologie zu unterschätzen, muss die metaphysische Psychologie sich vielmehr auf die biologische Erfahrung stützen, ihre sicheren Resultate unbedingt anerkennen und vom Fortschritte der Biologie selbst ihre Erweiterung und Bereicherung erwarten. Weil aber die Biologie nur aus den naturwissenschaftlichen und mathematischen Ursachen ihre Erkenntniss gewinnt, so kann sie das Sein des psychologischen Gegenstandes nicht erklären und muss der Psychologie, wie sie hier bestimmt ist, diese Aufgabe überlassen. Die Psychologie aber muss ihre eigene Methode befolgen, d. h. die metaphysische Betrachtung in Anwendung auf den besonderen Gegenstand: und dazu dient die Erfahrung und die Induction.

§ 2. Die Eigenschaften der Psychologie.

1. Die Eigenthümlichkeiten der Psychologie, welche aus ihrem Gegenstande entspringen, sind folgende. 1) Die psychologische Erkenntniss ist nicht das einzelne individuelle Leben, sondern das Allgemeine des Lebens. Das, wodurch die Erkenntniss behindert wird, ist aber nicht das Besondere oder Einzelne als solches, sondern das Materielle oder die Körperlichkeit des Einzelnen und Besonderen. Der Gegenstand der Psychologie ist aber das Sein des Lebensprincipes, welches als solches etwas ganz Unkörperliches ist, wie sich später zeigen wird. Dadurch wird also die psychologische Erkenntniss eine grössere, weil sie weniger materiell ist. 2) Die Erkenntniss ist auf das Wesentliche und Nothwendige gerichtet, während das Zufällige und das dem besonderen Gegenstand Entgegengesetzte nur indirect erkannt wird. Die Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen lässt aber das Wesentliche nur schwer vom Zufälligen scheiden, so dass der Gegenstand selbst diese Wissenschaft zu einer schwierigen macht. 3) In der Ueberwindung der grösseren Schwierigkeit besteht aber die grössere Würde der Wissenschaft. Und da der Gegenstand der Psychologie seiner Unkörperlichkeit wegen ein höheres Sein besitzt und für die Vollendung der speculativen wie praktischen Erkenntniss nothwendig erkannt sein muss, so verleiht er selbst der Psychologie eine besondere Würde unter den speculativen Wissenschaften.

2. Die Eigenschaften der Psychologie, welche aus dem psychologischen Erkennen entspringen, sind folgende. 1) Sie gewährt eine objective Erkenntniss; denn sie gründet sich auf die Erfahrung und Beobachtung, welcher etwas Reales zu Grunde liegt. 2) Sie gewährt

Gewissheit, weil sie objectiv ist; und dies um so mehr, als wir den psychologischen Gegenstand durch Selbstbeobachtung und innere Erfahrung wahrnehmen. Das beobachtende Ich kann aber an sich selbst nicht zweifeln; denn wenn es zweifelte, so würde es sich selbst in seinem Zweifel bejahen und so seiner selbst wieder gewiss sein. 3) Sie gewährt Evidenz, und zwar durch ihre Verbindung mit der allgemeinen Metaphysik, welche ihre Folgerungen evident macht. Daher hängt auch der Charakter der Psychologie als einer speculativen und metaphysischen Wissenschaft von ihrer Verbindung mit der allgemeinen Metaphysik, der Seinslehre, ab und nicht von ihrem Verhältniss zur Logik, zur Denklehre; denn an sich betrachtet ist der Erkenntnisszustand bezüglich der obersten Grundsätze derselbe in der Psychologie wie in der allgemeinen Metaphysik. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Wissenschaften liegt daher weder im Gegenstand, da ja der psychologische Gegenstand zur Gattung des metaphysischen gehört, noch im erkennenden Subject, sondern einzig in den Bedingungen, welche für die Erkenntniss erfordert sind. Das Mittel der Erkenntniss in der allgemeinen Metaphysik liegt nämlich in den durch sich selbst bekannten obersten Principien, die keines Beweises bedürfen. Die psychologische Erkenntniss wird dagegen erst durch den Erkenntnisszustand der allgemeinen Metaphysik ermöglicht. 4) Sie ist in ihrer Erkenntniss unveränderlich und beständig. 5) Sie ist lehrbar und lernbar, und zwar kann sie als besondere Wissenschaft zugleich mit der allgemeinen Metaphysik im lernenden Verstande vorkommen, wie auch ohne die letztere, wenigstens in unvollkommener Weise.

Zweites Capitel.

Das Leben.

„From the great deep to the great deep he goes.“

Tennyson, *the Passing of Arthur*.

Die Psychologie beginnt mit der Entwicklung des Begriffes von Leben. Zuerst ist daher die Natur des Lebens zu erklären, und darauf sind die Arten des Lebens zu bestimmen. Die Natur des Lebens erkennen wir aus der metaphysischen Analyse der Lebenserscheinungen, aus welchen wir das Lebensprincip erschliessen. Die Arten oder die Vielheit des Lebens sind sowohl im Allgemeinen wie im Besonderen zu untersuchen. Da das menschliche Leben für unsere Erkenntniss der wichtigste Gegenstand ist, so betrachten wir es ausführlich im folgenden Capitel und reden hier nur im Besonderen vom vegetativen und sensitiven Lebensprincip. Das zweite Capitel enthält daher fünf Paragraphen: 1. die Lebenserscheinungen, 2. das Lebensprincip, 3. die Arten des Lebens, 4. die Pflanzenseele, 5. die Thierseele.

§ 1. Die Lebenserscheinungen.

1. Der allgemeine Sprachgebrauch, welcher sich auf Erfahrung gründet, unterscheidet die belebten von den unbelebten Dingen. Wenn auch im Einzelnen bei den Uebergangsgebilden der Natur wissenschaftliche Schwierigkeiten entstehen sollten, so lässt sich doch im Allgemeinen die Unterscheidung zwischen lebenden und toten Körpern klar und sicher bestimmen und daraus der Unterschied zwischen belebten und unbelebten Körpern ebenso sicher ableiten. Die indogermanische Sprache besitzt drei Wurzeln, welche als Lautzeichen für den Begriff des Lebens dienen. Von diesen drei Wurzeln bezeichnet ζῶν, ζάω, ζῆν das Leben allgemein als das Sein der Existenz. Βίος, βία, vis, vita fasst denselben Begriff des Lebens als eine besondere Function des menschlichen Lebens auf, indem die Thätigkeit des Intellects unter dem Symbole des Gesichtssinnes ausgedrückt wird; denn die gemeinsame Wurzel für jene Ausdrücke ist vid, was sich in den Worten videre, οἶδα, wit, wissen findet und die Thätigkeit des Erkennens

bedeutet. Die dritte Wurzel endlich, die in den Worten Leben, life, love, enthalten ist, bezeichnet die zweite Thätigkeit des specifisch menschlichen Lebens, nämlich die erste Thätigkeit des Willens, das Lieben. Indess wollen wir diese etymologische Untersuchung, die durchaus dem Urtheil der Philologie unterliegt, nicht weiter urgiren. Soviel aber steht fest, dass die Sprache besondere Worte für die Lebenserscheinung besitzt, und dass die Gemeinsamkeit dieser Worte in verschiedenen Sprachen den aus der gemeinsamen Erfahrung geschöpften und somit in der realen Welt enthaltenen Unterschied der belebten von den nicht belebten Dingen selbst bezeugt. Lebenserscheinungen werden den Pflanzen, Thieren und Menschen im Unterschied von den Krystallen und anderen chemischen und physikalischen Producten zugeschrieben. Und zwar finden wir in den genannten Dingen einen Wechsel der Erscheinungen, die wir als Bewegung oder Veränderung auffassen, und unterscheiden deren Gesammtheit als Zustand des Lebens von dem des Todes. Dem allgemeinen Sprachgebrauche folgend, der immer auf einer gewissen allgemeinen Erfahrung beruht, werden wir den Zustand des Lebens am sichersten aus den Thatsachen des menschlichen Lebens, insoweit es mit dem thierischen Leben übereinstimmt, herleiten können, weil Sprache, Gefühl, Sitte und Erfahrung einen ganz offenbaren Unterschied zwischen den Zuständen des Lebens und des Todes im Menschen anerkennen.

2. Viel schwieriger ist es, die thatsächlich anerkannten Lebenserscheinungen so zu begreifen, dass daraus eine Definition von Leben zu Stande kommt, weil jene Erscheinungen so complicirt sind, dass die rein physikalisch-chemische und mathematische Auffassungsweise für sie nicht auszureichen scheint. Dies ergibt sich sofort, sobald wir einige Versuche, das Leben zu definiren, genauer betrachten. Stahl erklärt das Leben als solches nur als die Erhaltung des Körpers in seiner der Vergänglichkeit unterworfenen Mischung, ohne das wirkliche Eintreten der Corruption. (*Teorica medica vera* p. 561.) Er findet also den Begriff des Lebens im Organismus, der von einem erhaltenden Principe bewegt wird. (*De mistis* II § 52.) Worin aber diese Bewegung eigentlich besteht, wird nicht erklärt; der Begriff Organismus selbst bleibt dunkel. „Der Ausdruck ist hiernach nichts anderes,“ sagt George, „als eine Abstraction für die geheime, nicht weiter zu begreifende Kraft, durch welche diese Organismen sich bilden und in ihren eigenthümlichen Thätigkeiten erhalten werden, das System der Zwecke realisirend, das in dem besonderen Verhältniss der Theile zum Ganzen angelegt ist, und nach welchem alles Einzelne als Organ für das Ganze wirkt, das Ganze aber die Bildung des Einzelnen beherrscht.“ (*Lehrbuch der Psychologie* 1854 S. 12.) Allein, wie derselbe richtig bemerkt, dieser Erklärung entspricht auch das Mineral: „denn auch der Krystall entsteht nach einem gewissen Typus.“ Auch die chemischen Verbindungen finden

nach ganz bestimmten Typen statt, so dass darin so wenig, wie in der Krystallbildung und in den der Krystallisation irgendwie ähnlichen Zellenbildungen ein sicheres Zeichen des Lebens gefunden werden kann. Sonst müsste man zuletzt überall Leben erblicken wollen und es einfach mit mechanischer, d. h. localer Bewegung identificiren. Ferner bliebe auch in dieser alles Körperliche einschliessenden Auffassung des Lebensbegriffes dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Leben als mechanischer Bewegungskraft und dem besonderen Leben der Pflanzen und der Thiere. Die Bewegungserscheinung im Krystallisationsprocess fesselt den chemischen Vorgang gleichsam in sich, die Pflanze dagegen unterwirft sich diesen Vorgang, wie George sagt. Die Pflanzenzelle schliesst die bildsame Thätigkeit ein und erzeugt also auch die neu entstehenden Brutzellen in ihrem Innern, so dass dieselben erst die Wand der Mutterzelle zerstören müssen, um nach aussen zu gelangen, wobei eine fortwährende Veränderung statt findet. Dabei gehen chemische Umwandlungen vor sich, welche für ihre Erklärung die Annahme eines in der Chemie nicht vorhandenen Principes verlangen, da wir diese Verbindungen ohne vegetative Processe nicht künstlich erzeugen können. „Der Zweck des Krystalles ist erreicht in der Organisation einer gesetzmässigen Gestalt aus der bestimmten Flüssigkeit heraus; der Zweck der Pflanze besteht in der Organisation der Flüssigkeit durch die relativ feste Gestalt.“ (George S. 20.) Im Krystall ist die bewirkende Bewegungsursache eine äusserliche; in der Pflanzenzelle geht die Bewegung von innen heraus und hat ihren Anfang in der Zelle als in einem schon für diese Bewegung vorher daseienden Princip. Auch Bichat erklärt das Leben, ebenso wie Stahl, nur als die Gesamtheit der Functionen, welche dem Tode Widerstand leisten. (*Récherches Physiol. sur la vie et la mort* P. 1. art. 1.) Cuvier bestimmt das Leben als „einen mehr oder weniger schnellen Wirbel, mehr oder weniger complicirt, dessen Richtung constant ist, und der immer Molecule derselben Art nach sich zieht, worin aber die individuellen Molecule ohne Unterbrechung in solcher Weise eintreten und austreten, dass die Form des lebendigen Körpers für ihn mehr wesentlich ist als seine Materie. Solange diese Bewegung dauert, ist der Körper worin sie vor sich geht, lebendig und lebt. Sobald die Bewegung aufhört, ohne wieder anzufangen, stirbt der Körper.“ (*Le Regne animal*, Introd. p. 13.) Allein auch diese Definition sagt nicht, was eigentlich die Lebensbewegung ist, und wodurch sie sich von mechanischen Wirbelbewegungen wesentlich unterscheidet. Sie gibt keinen Aufschluss darüber, woher die bestimmte constante Richtung dieses Wirbels und der Grad seiner Geschwindigkeit kommt. In ähnlicher Weise erklärt Proost das Leben als Ebbe und Fluth der Atome. Borelli erblickt das Princip der Lebenserscheinungen in einer Association von coordinirten Kräften für diese Erscheinungen. Aber jede Association setzt schon ein associirendes und

leitendes Princip voraus, welches die einzelnen Theile für denselben Zweck bewegt: und dann würden nicht die Kräfte, sondern das, was sie bestimmt, das Princip des Lebens sein. Herbert Spencer erklärt das Leben als „die continuirliche Anpassung der inneren zu den äusseren Beziehungen.“ Leben ist nach ihm „die bestimmte Combination heterogener Veränderungen, die sowohl gleichzeitig wie successiv sind, und diese Anpassung entspricht den äusseren Coexistenzen und Folgen.“ Hierin ist aber höchstens eine vage Beschreibung der Thatsachen gegeben, deren Erklärung vermisst wird. Professor Birks bezeichnet drei wesentliche Elemente des Lebens: erstens ein Individuum, welches lebt, im Gegensatz zu den vielen Atomen des lebendigen organischen Baues; zweitens eine vitale Kraft, welche passendes Material anzieht, sich zu eigen macht und zu einem Organismus bildet, und das, was unpassend ist, zurückstösst; drittens einen für jede verschiedene Art von Leben, eigenthümlichen Plan, Zweck oder Bau, wovon dieser doppelte Process vitaler Anziehung und Abstossung einen besonderen Charakter empfängt, und wodurch er von den Atomkräften der leblosen Materie differenzirt wird.“ (Modern Physical Fatalism and the doctrine of evolution, London 1876 p. 278.) Hiernach definirt er: „Leben ist diejenige Kraft oder Macht einer lebendigen individuellen Existenz, sei es Mensch, Thier, Pflanze oder Samen, vermöge deren sie passendes Material zu einer Vereinigung anziehen und das unpassende abstossen oder verwerfen kann, in Uebereinstimmung mit einem Plan von lebendigem Bau oder äusserem Lebenswerk, eigenthümlich für jede specifische Form und jeden specifischen Typus des Lebens.“ Was aber mit diesem Aufwand von Gelehrsamkeit für die Erklärung von Leben gewonnen ist, bleibt unbegreiflich. Nur das geht daraus hervor, dass die gemeine Erfahrung, welche die Lebenserscheinungen von den Naturerscheinungen der unbelebten Dinge verschieden findet, durchaus zu Recht besteht.

3. Der Organisationsprocess allein kann daher nicht als das Unterscheidende des belebten Körpers vom unbelebten angesehen werden; denn eine Organisation findet sich überall, wo eine substantiale Zusammensetzung vorkommt. Der Stoff an sich ist für die Wesensform des unbelebten Körpers bestimmt und dient daher der letzteren. Unter Organisation an sich kann man im Allgemeinen nur das Vorhandensein und eigenthümliche Wirken von Zweckursachen neben den bewirkenden Ursachen verstehen, welche Thatsache von der Naturphilosophie allgemein bezeugt ist. Somit bleibt die Nothwendigkeit bestehen, die Erscheinungen, welche sich in den besonderen sogenannten organischen Dingen finden, der ganzen Gattung nach anzuerkennen. Am klarsten und sichersten findet sich der Unterschied beim Menschen; hier unterscheiden wir die Lebenserscheinungen von denen, welche der Leichnam offenbart. Aehnlich beim Thier und der Pflanze. Das Gemeinsame der Lebenserscheinungen ist eine Bewegung; und zwar sprechen wir von

Leben, sobald und solange wir in dem belebten Gegenstand eine irgendwelche Selbstbewegung wahrnehmen. Die eigenthümliche Natur des Lebens besteht also darin, dass etwas die Bestimmung in sich trägt, sich selbst zu bewegen: indem wir den Begriff von Bewegung hier im weiteren Sinne fassen, wird es möglich, alle Lebenserscheinungen als eine von Innen erfolgende Selbstbewegung des belebten Gegenstandes zu bestimmen. Rein mechanische Bewegung pflanzt sich mechanisch fort. Sie entsteht im bewegten Körper durch einen Anstoss von aussen. Die vitale Bewegung dagegen entsteht als solche in ihrer eigenthümlichen Art erst im Innern des lebendigen Gegenstandes und ist auf die Seinsvervollkommnung der Substanz selbst gerichtet, in welcher die Bewegung ihren Anfang nimmt. So sagt Cicero: *inanimatum est, quod motu agitur externo; quod autem est animatum, id motu cietur interiore et suo.* (Tusc. 1, 23.) Heinrich von Gent erklärt: wir können die Lebensthätigkeit, dass nämlich etwas lebt, wahrnehmen, und legen dem Gegenstande Leben bei, weil wir in ihm eine Bewegung oder eine Selbstthätigkeit wahrnehmen „*per seipsum, ex seipso et in seipso*“, d. h. Bewegung, deren bewirkende Ursache der belebte Gegenstand ist, und die aus seinen eigenen natürlichen Kräften entsteht und in ihm selbst vor sich geht. (Summa theol. art. 27 q. 1. n. 14.) „Lebendig heissen alle diejenigen Dinge im eigentlichen Sinne, welche durch sich selbst bewegt werden, und das sind nur diejenigen, welche wirklich selbst bewegen und daher aus einem Beweger und einem bewegten Theile zusammengesetzt sind, und das sind die beseelten Dinge. Alles andere aber wird von einem äussern Princip bewegt. Weil auch die Sinnesthätigkeiten stets mit einer Bewegung statt finden, so sagt man weiter, dass jedes Ding lebt, was sich selbst zu seinen eigenthümlichen Thätigkeiten anregt, wenn dies auch nicht mit einer Bewegung im engeren Sinne statt findet; deshalb sind auch Erkennen, Begehren und die sinnlichen Wahrnehmungen Thätigkeiten des Lebens.“ (Th. c. gent. 1, 97. De an. 2 lect. 1; lect. 5.) Der wesentliche Begriff von Leben ist daher, wie wir ihn aus der Erfahrung durch Induction ableiten, zuerst und an sich davon hergenommen, dass sich etwas von Innen heraus selbst bewegt oder bethätigt. Zuerst muss aber eine Sache in ihrer Natur erfasst werden, ehe wir ihren Seinszustand erkennen. Nachdem wir also die Natur des Lebens an sich erkannt haben, verstehen wir weiter, dass diese Lebensbewegung ihrer eigenthümlichen Natur nach als Selbstbewegung oder Selbstbethätigung des belebten Gegenstandes in ihm beginnt und in ihm verläuft, dass sie also ganz in dem belebten Gegenstande vollendet wird, ohne aus ihm herauszugehen oder eine Wirkung ausserhalb des belebten Gegenstandes hervorzubringen. Allerdings kann sie z. B. mechanische Bewegung erzeugen, aber sie hört dann als vitale Bewegung, als das, was sie ist, auf und erreicht ihr Ende da, wo sie ihren Anfang nahm, im belebten Gegenstande selbst. Diese Eigenschaft des

Lebens heisst die Immanenz der Lebensbewegung. Der eigentliche und wesentliche Begriff des Lebens ist aber nicht von der Immanenz der Thätigkeit, welche eine solche Eigenschaft besitzt, sondern von ihrer Natur herzuleiten, also von der Selbstbewegung von Innen. Die Immanenz ist nicht das Wesen des Lebens, sondern eine Folge seines Wesens.

§ 2. Das Lebensprincip.

1. Das Wort Leben bezeichnet zweierlei: erstlich die genannten Lebenserscheinungen; zweitens den Grund oder das reale Princip, worauf jene Lebenserscheinungen folgen, und das ist nicht die bewirkende Ursache der Lebenserscheinungen, sondern ihre formale Ursache, d. h. dasjenige, was diese Erscheinungen zu Lebenserscheinungen macht. Unter Leben in der zweiten Bedeutung verstehen wir die erste Seinswirklichkeit, welche jene Erscheinungen formal verursacht. Unter Leben in der ersten Bedeutung verstehen wir dagegen die Lebenserscheinungen oder die vitalen Thätigkeiten selbst als die formalen Wirkungen des Lebensprincipes, also das Leben in seiner ferneren Seinsverwirklichung, welche auf die erste Seinswirklichkeit des Lebensprincipes folgt. Dass es ein Leben im ersten Sinne, nämlich als Lebenserscheinungen wirklich gibt, ist eine biologische oder naturwissenschaftliche Thatsache. Auch wird allgemein zugestanden, dass das Leben im Sinne der Lebenserscheinungen für jeden einzelnen Fall einen realen Grund haben muss, den wir in der metaphysischen Sprache ein reales Princip des Lebens nennen. Und zwar muss es ein solches reales Princip in dem belebten Gegenstande selbst geben; denn die Lebenserscheinungen, wie wir sie zunächst an einem Körper wahrnehmen, sind selbst veränderlich und unterliegen festen Gesetzen, so dass ihr reales Princip, welches diesen constanten Wechsel verursacht und erklärt, in der Substanz gesucht werden muss, an welcher jene Erscheinungen statt finden, nicht aber in den Erscheinungen als solchen. Die Naturwissenschaften, welche sich auf die Beobachtungen der sinnfälligen Erscheinungen beschränken, können und wollen aber die Substanz als solche nicht mehr ergründen. Die Psychologie hat daher die Aufgabe, die Natur des realen Lebensprincips zu ergründen, insofern es in der Substanz liegt, an welcher die Lebenserscheinungen statt finden. Die Psychologie hat dabei nach der Natur des ersten Lebensprincips zu forschen, von welchem alle Lebenserscheinungen in einem bestimmten belebten Gegenstande ausgehen; nur durch die Erklärung des ersten Princip wird die philosophische Aufgabe gelöst, den tiefsten und letzten Grund des Lebens analytisch zu finden: und das ist der Sache nach das erste reale Lebensprincip in den belebten Gegenständen. Ebenso wie es bei der mechanischen Bewegung eine bewirkende Hauptursache und instrumentale Ursachen gibt, so hat auch die Lebensbewegung ihre

bewirkenden Ursachen, die sich wie Haupt- und instrumentale Ursachen verhalten und im Dienste der formalen Ursache thätig sind. Im menschlichen Körper hängt z. B. das Leben vom Blutumlauf und dieser wieder von der Bewegung des Herzens ab. Blut und Herz sind daher auch Lebensprincipien: aber es bleibt die Frage zu entscheiden, ob sie das allererste Princip der ganzen Reihe von Lebenserscheinungen im lebendigen menschlichen Körper sind oder nicht.

2. Das erste reale Lebensprincip im lebendigen Körper wird Seele genannt. Dass es einen solchen realen Grund des Lebens gibt, darüber herrscht kein Zweifel. Der allgemeine Sprachgebrauch legt diesem Princip den Namen Seele bei und drückt damit zunächst nur die Thatsache aus, dass die Lebenserscheinungen einen sachlichen Grund im belebten Körper haben, ohne das Was oder die Wesenheit dieses Grundes näher zu erklären. Leben in der Bedeutung der ersten formalen Seinswirklichkeit des lebendigen Gegenstandes und Seele sind daher identische Begriffe. Die Anwendung des Wortes Seele präjudicirt also in keiner Weise die besondere Natur des ersten realen Lebensgrundes; die Vorsicht gebietet aber, dass wir bei der Untersuchung über das Wesen der Seele nicht von den mit diesem Worte verbundenen Vorstellungen ausgehen, sondern den Begriff von Seele einzig aus dem Erfahrungsbegriffe des Lebens als Selbstbewegung entwickeln. Wir nennen ein Thier lebendig, weil wir ihm eine Seele, d. h. ein Princip der beobachteten Selbstbewegungen zuschreiben müssen, welches dem Thiere das Sein des lebendigen Thieres als solchen verleiht oder es zum lebendigen Thiere macht. Leben ist daher nichts anders als das aus einer solchen Wesensform, die wir Seele nennen, entspringende ganze Sein des Thieres, das sich als lebendig erweist. (Th. c. gent. 1, 78.)

3. Zur Bestimmung des Wesens der Seele betrachten wir zunächst die lebendigen körperlichen Dinge von Seite ihres Körpers, an dem wir eine Organisation wahrnehmen. Die Natur hat ebenso wie die Vernunft einen Zweck bei ihren Werken. Jedes Organ des lebendigen Körpers erfüllt einen für uns wenigstens in sehr vielen Fällen leicht erkennbaren Zweck. Der Zweck des Organes ist aber seine bestimmte Bethätigung, daher ist der gesammte organische Körper einer in seiner Weise vollkommenen Thätigkeit wegen da; und diese volle Thätigkeit ist das Leben, insofern wir unter Leben den realen Grund der Lebenserscheinungen oder der einzelnen organischen vom Körper ausgeführten Thätigkeiten verstehen. Nennen wir aber diesen realen Lebensgrund einmal Seele, so müssen wir sein Wesen mit Aristoteles so definiren: Seele ist die erste Thätigkeit eines Körpers, der die Möglichkeit zum Leben in sich trägt; denn so ist das beschaffen, was organisch ist. (De anima 2, 1 § 6.) Seele ist also die erste Seinsverwirklichung des physischen Körpers, eines solchen nämlich, der in sich selbst das Princip seiner Bewegung und seiner Beständigkeit hat. (Th. in Arist. de an.

2 lect. 2.) Seele ist in uns das, wodurch wir leben. 1) Die Seele ist die erste Seinswirklichkeit oder die erste Actualität des Körpers. Unter erster Seinswirklichkeit im Gegensatz zu den secundären Seinsverwirklichungen oder den nur accidentalien Seinsformen oder Thätigkeiten versteht man die substantiale Wesensform. Seele ist also die substantiale Formbestimmung eines organischen Körpers, welche sein Wesen bildet, als die erste Entelechie, wie Aristoteles es nennt. Indem die Seele als erste Actualität bezeichnet wird, wird sie nicht nur von der secundären Actualität des Körpers, nämlich von seinem eigenthümlichen Thätigsein, sondern auch von den Wesensformen der chemischen Elemente unterschieden; denn die letzteren haben ihre eigenthümlichen Thätigkeiten immer, falls sie nicht äusserlich daran behindert werden. (Th. de an. 2 lect. 1.) Das Wort Seele bezeichnet also das formale Seinsprincip eines Körpers als lebendigen Körpers, wodurch er zu den besonderen Lebensfunctionen befähigt wird. Seele ist also das den lebendigen Körper als solchen bildende Princip. Weil die verschiedenen Arten von Ursachen sich gegenseitig verursachen, natürlich immer in verschiedenem Sinne, wie z. B. die Wesensform dem Stoffe das Sein gibt, und der Stoff seine Ursächlichkeit als empfangendes Princip auf die Wesensform ausübt, so gehört zur Definition der Wesensform nicht das aus ihr und dem Stoff gebildete Ganze, sondern nur der Stoff als das ergänzende Princip. Der Stoff des lebendigen Körpers ist aber das, was sich zum wirklichen Leben so, wie die reale Seinsanlage zur Seinsverwirklichung oder Seinswirklichkeit verhält. Und das letztere ist die Seele, nämlich diejenige Seinswirklichkeit, wodurch der Körper lebt. Aehnlich sagen wir z. B., die geometrische Figur ist eine Seinswirklichkeit, zwar nicht des Körpers, der die Figur wirklich hat, denn das ist das aus der Figur und der körperlichen Substanz zusammengesetzte Ganze; sondern die Figur ist Seinswirklichkeit des Körpers, welcher das Subject für die Figur ist und sich zur Figur wie die Anlage zu ihrer Verwirklichung verhält. (Th. de an. 2 lect. 1.) 2) Die Seele wird die erste Actualität des physischen organischen Körpers genannt. Organismus im engern Sinne nennt man ein aus heterogenen Theilen bestehendes, in sich vollständiges Ganzes, das sich aus relativ eigener innerer Kraft bewegt, und dessen einzelne Theile alle zum Zwecke des Ganzen übereinstimmen. Organon heisst Werkzeug und zwar hier dasjenige, welches besonders für eine bestimmte Wirksamkeit zu einem Zwecke künstlich zusammengesetzt und eingerichtet ist. Bei den anorganischen Körpern finden wir nur eine Homogeneität der Theile, die alle einander ähnlich sind. Im engeren Sinne bedeutet also Organismus das Ganze, das sich in verschiedener Gliederung seiner Theile von Innen heraus entwickelt und insofern in sich selbst vollständig ist. (Vgl. Arist. de an. 2, 4. § 3—5; 2, 1 § 6.) Ein organischer Körper ist derjenige, welcher in sich solche Theile oder Werkzeuge besitzt, die

zur Lebensfunction nothwendig sind. Das organische Glied ist aber, ohne seine Verbindung mit dem ersten Lebensprincip, in Wahrheit nicht das, was wir mit dem Worte organisches Glied bezeichnen. Nicht die Hand im Allgemeinen ist Glied des Menschen, sondern nur die Hand, welche das Werk, wozu sie von Natur bestimmt ist, wirklich verrichten kann, also nur die belebte Hand. Als nicht belebt, todt oder vom menschlichen Leibe getrennt, ist sie kein menschliches Glied mehr, sondern nur etwas, was einmal ein menschliches Glied gewesen ist. (Arist. de part. an. 1, 1. De an. 2, 1 § 8. Met. 7, 11 p. 151, 13.) Aristoteles geht daher bei der Betrachtung der einzelnen Glieder vom menschlichen Körper als dem lebendigen Ganzen aus. (De part. an. 2, 10. Biese II, 97 ff.) Organisch wird daher derjenige Körper genannt, welcher eine Verschiedenheit von Organen besitzt. Verschiedenheit der Organe ist aber in einem das Leben in sich aufnehmenden Körper wegen der verschiedenen Selbstthätigkeiten des Lebensprincipes oder der Seele nöthig. Da nämlich die Seele unter allen Wesensformen der körperlichen Dinge die vollkommenste Wesensform ist, so ist sie das Princip verschiedener Selbstthätigkeiten und verlangt deshalb eine Verschiedenheit der Organe in demjenigen Subject, welches von ihr im Sein vervollkommnet wird. Die Wesensformen der unbelebten Dinge dagegen sind nur Principien von wenigen Thätigkeiten und verlangen deshalb keine Verschiedenheit von Organen in dem Subject, was von ihnen vervollkommnet wird. (Th. de an. 2 lect. 1.) 3) Die Seele wird endlich als Actualität eines Körpers bezeichnet, der zum Leben angelegt ist. Der organische Körper muss der Möglichkeit nach das Leben besitzen. Er muss zum Leben bestimmt und so gebildet sein, dass er belebt werden kann. Es kann aber etwas in doppelter Weise der Möglichkeit nach sein: einmal wenn es das Princip seiner Thätigkeit noch nicht besitzt; und zweitens wenn es jenes Princip zwar besitzt, aber noch nicht in Gemässheit jenes Principes sich bethätigt. Der Körper aber, welcher Körper der Seele ist, hat als Körper das Leben in der zweiten Beziehung: d. h. er besitzt das Princip seiner Thätigkeit, bethätigt sich aber aus sich selbst noch nicht. (Th. de an. 2 lect. 2.) 4) Die gegebene Definition von Seele besteht also aus dem Begriffe der ersten Seinswirklichkeit oder substantialen Form des natürlichen Körpers, die als Gattung dient; und somit stimmt der Begriff von Seele mit jeder substantialen Form überein. Als letzter Unterschied, wodurch die Seele in ihrer besonderen Art bestimmt wird, dient der Zusatz, worin die Seele als Wesensform des organischen Körpers bezeichnet wird.

4. Man hat versucht, den Ursprung des Lebens aus den Kräften der unbelebten Natur, sei es aus rein mechanischer Bewegung oder aus chemisch-physikalischen Kraftäusserungen zu erklären, und demnach die Seele als Lebensprincip als etwas rein Körperliches bestimmt,

Der Grund für diesen Erklärungsversuch liegt in der Schwäche derjenigen Philosophie, welche sich nicht über die Vorstellungen der Phantasie zu erheben vermag und deshalb nur Körper als reale Dinge fassen kann. Da aber die Existenz eines realen Grundes für die Lebenserscheinungen ausser Frage steht, so musste in dieser Ansicht auch das Lebensprincip als Körper gelten. (Th. 1. 75. 1.) Zunächst steht aber der Unterschied zwischen dem Princip der Lebenserscheinungen und den physikalisch-chemischen Kräften fest. Die physikalischen Kräfte streben nach dem Gleichgewichtszustand und versetzen die Körper in einen letzten Zustand relativer Ruhe. Auch die chemischen Kräfte erschöpfen sich in ihrer Thätigkeit, nachdem sie diejenigen Verbindungen erzeugt haben, welche die grösste Wärme entwickeln kann. (Bertholet, leçons sur la thermochimie, Revue des cours scientifiques 1865.) Dagegen reproducirt sich bei Pflanzen immer die innere Energie in beständigem Gegensatze zu den äusseren Kräften, von denen die Pflanze ihre Erhaltung und ihr Wachsthum gewinnt, so dass das Princip der pflanzlichen Thätigkeit sich die physikalisch-chemischen Kräfte für seine Bedürfnisse und Zwecke entwirft. Daher erscheint die Seele nicht nur als Zweck der lebendigen Körper, sondern sogar als Zweck der unbelebten Körper. Wir sehen nämlich, dass die Thiere sich für ihren eigenen Nutzen der Pflanzen und der unbelebten Körper bedienen, und ebenso bedient die Pflanze sich der unbelebten Körper für ihre Nahrung und empfängt Hülfe von ihnen. (Biese II, 97. Th. de an. 2 lect. 7.) Auch erklärt jene Theorie gar nicht, durch welches Princip die physikalisch-chemischen Kräfte jene Organisation erlangen, die an den lebendigen Dingen beobachtet wird. Ebenso wenig erklärt sie, wie die Organisation als ein Kreislauf durch jene Kräfte erhalten wird. Endlich ist das Lebensprincip, wie wir aus seinen Erscheinungen nothwendig schliessen müssen, in jeder Art der lebendigen Dinge wesentlich verschieden, während die physikalisch-chemischen Kräfte dieselben sind und deshalb auch in den verschiedenen Arten der lebendigen Dinge dieselben Functionen hervorbringen müssten. Tyndall bekennt daher offen: „Verwerfen wir den Gedanken einer Lebenskraft, so können wir vielleicht die physikalischen Erscheinungen des Lebens auf Anziehung und Abstossung zurückführen. Wenn wir aber so die Naturlehre erschöpft und ihre äusserste Grenze erreicht haben, liegt noch das grösste Geheimniss vor uns. Und so wird es ewig vor uns liegen.“ (Die Wärme, deutsch von Helmholtz und Wiedemann, 1867 S. 630.) Und Wundt gesteht: „Ueberall führt die psychologische Untersuchung auf metaphysische Probleme hinaus.“ (Grundzüge der physiologischen Psychologie 1874 S. 858. Vgl. Frédault, Traité de l'anthropologie Liv. 2 ch. 1.)

5. Aus der Analogie des Seins folgt, dass die das Wesen der körperlichen Substanz bildenden Seinsbestandtheile, nämlich Stoff und Wesensform, insoweit körperlich genannt werden dürfen, als sie eben

zusammen das einheitliche Wesen der körperlichen Substanz bilden. Für sich genommen ist aber keines der beiden ein Körper. Für sich genommen sind sie also nicht körperlich in dem Sinne, in welchem wir nur die ganze fertige Substanz körperlich nennen. Dennoch sind sie auch für sich betrachtet ausserhalb des Nichts und ausserhalb unseres Verstandes und dennoch weder Körper noch unkörperliche Naturen im Sinne von rein geistigen Dingen. Wenn also die Seele als Lebensprincip keine vollständige körperliche Substanz ist, so folgt noch nicht, dass sie geistig, d. h. ganz und gar unkörperlich ist, und ebensowenig, dass sie gar nichts Reales ist. 1) Die Seele ist aber kein Körper. Es ist klar, dass nicht jedes beliebige Princip der Lebensthätigkeit eine Seele ist: sonst würde auch das Auge eine Seele sein, weil es Princip des Sehens ist. Wir nennen also nur das erste Princip des Lebens Seele. Allerdings kann ein Körper als ein gewisses Lebensprincip thätig sein, wie z. B. das Herz im Thiere. Allein das erste Princip des Lebens kann niemals ein Körper sein. Offenbar kommt es dem Körper, bloß weil er Körper ist, noch nicht zu, lebendig zu sein oder als Lebensprincip zu fungiren: sonst müsste jeder Körper als solcher lebendig sein. Es kommt daher einem Körper zu, lebendig zu sein, weil er dieser bestimmte Körper ist. Was aber eine bestimmte Beschaffenheit wirklich hat, besitzt diese Beschaffenheit in Folge eines realen Seinsprincips, welches wir als die Seinswirklichkeit dieses Dinges bezeichnen. Die Seele also, worunter wir das erste Lebensprincip verstehen, ist nicht ein Körper, sondern die Seinswirklichkeit dieses bestimmten und lebendig genannten Körpers. (Th. 1. 75. 1.) Die Seele wird hier als dasjenige Princip aufgefasst, welches den Körper im Unterschied von todtten und unbelebten Körpern als einen lebendigen im Sein verwirklicht, d. h. ihn lebendig macht oder belebt. Das Wesen der Ursache wird dabei durch ihre formale Wirkung erklärt: denn die Seele ist das, was den Körper selbst erst organisch macht; ähnlich wie wir die Bewegung eine Actualität oder Seinsverwirklichung des Beweglichen nennen. (Th. Q. de an. art. 1 ad 15.) In jeder Zusammensetzung, sofern das Ganze eine Einheit bildet, kann offenbar, da die Einheit dem Sein folgt, nur eine einzige substantiale Wesensform sein. Alle ferneren Seinsformen müssen als Accidenzen zu dem als bestimmte einheitliche Substanz bereits im Sein fertig gebildeten Ganzen hinzutreten. Jeder Körper hat aber als solcher bereits eine bestimmte Natur, also eine Wesensform, wodurch er so und nicht anders ist, und wodurch ihm das der Art nach bestimmte Wesenssein bezüglich seiner Substantialität verliehen wird. Jeder Körper setzt also ausser dem ersten an sich noch bestimmungslosen Stoffe eine bestimmte Wesensform voraus, welche dem Stoff das bestimmte Dasein gibt und erst mit ihm zusammen die körperliche Substanz bildet. Dies geschieht aber bei den Körpern im Allgemeinen ohne ein Lebensprincip. Also kann die Wesensform im

Allgemeinen, wodurch das stoffliche Seinsprincip verwirklicht wird, nicht das Lebensprincip für die wirklich lebendigen Dinge sein; denn sonst müsste jeder Körper ausnahmslos schon durch seine Wesensform Leben haben, und der thatsächliche Unterschied zwischen belebten und unbelebten Körpern müsste geleugnet werden. Ebenso wenig kann das Lebensprincip in dem stofflichen Seinsprincip der Körper als solchem gefunden werden; denn da der Stoff in allen Körpern gleich ist, müssten wiederum alle Körper Leben haben. Auch kann der Stoff schon deshalb nicht als Lebensprincip gelten, weil er überhaupt kein thätiges Princip sein kann, während doch das Leben als Selbstbewegung die höchste Actualität ist. Es muss also das Lebensprincip selbst eine Actualität sein; allein im lebendigen Körper kann diese Actualität nicht die allgemeine Gattungsform der Körper sein, sie muss also offenbar eine wesentlich von den unbelebten Körperformen verschiedene Seinsform sein. (Vgl. Th. c. gent. 2, 65.) Endlich kann das Lebensprincip auch nicht im Körper als dem aus Stoff und Wesensform zusammengesetzten Ganzen enthalten sein. In diesem Falle müsste das Ganze, welches dann das Lebensprincip wäre, aus einem stofflichen und einem Wesensprincip bestehen, während doch keines dieser Seinsbestandtheile für sich selbst die Anlage zum Lebensprincip besäße, wie vorher gezeigt wurde. Also kann die Seele nicht die Summe der aus den Bestandtheilen des Körpers hervorgehenden Kräfte sein. (Th. 1. 75. 5.)

2) Die Seele muss, wie gezeigt, die besondere Wesensform des lebendigen Körpers sein. Ein Körper kann aber nicht als Wesensform dienen, weil kein im Sein fertiger Körper dem Sein nach in einem anderen Körper ist. Also ist die Seele kein Körper. (Th. c. gent. 2, 65.)

3) Zwei Körper können sich nicht durchdringen und in demselben Orte des Raumes auf natürliche Weise sein. Die Seele als erstes Lebensprincip im lebendigen Körper ist aber nicht getrennt von ihm und ausserhalb desselben, solange der Körper wirklich lebt. Also kann die Seele nicht ein Körper sein. (Th. c. gent. 2, 65.)

4) Jeder Körper ist theilbar. Alles, was theilbar ist, muss aber, solange es nicht wirklich getheilt ist, von etwas zusammengehalten werden, was die Theile vereinigt. Wäre die Seele ein Körper, so müsste, da sie dann theilbar wäre, etwas die Seele zusammenhalten und ihre Theile vereinigen: dann aber wäre dieses einigende Princip vielmehr die wirkliche Seele. Wäre aber jenes einigende Princip selbst wieder körperlich, so bedürfte es eines anderen einigenden Principes und so fort. Man muss also, weil man nicht ins Unendliche gehen kann, zuletzt zu etwas ganz Unkörperlichem kommen, welches die wahre Seele ist.

5) Alles, was sich selbst bewegt, ist aus einem relativ nicht bewegten, aber bewegendem und einem bewegten Theile zusammengesetzt. Das lebendige Thier ist aber etwas, was sich selbst bewegt. Das Bewegende im Thiere heisst Seele, das Bewegte aber Körper. Die Seele ist also das Bewegende

und nicht das Bewegte. Kein Körper bewegt aber, wenn er nicht selbst bewegt ist. Die Seele ist also nicht selbst ein Körper. (Arist. Phys. 8. Th. c. gent. 2, 49; 1, 13.)

§ 3. Die Arten des Lebens.

1. Die Mannigfaltigkeit des Lebens wird durch die Erfahrung bezeugt, welche innerhalb der Gattung der lebendigen Wesen verschiedene Grade der Lebensthätigkeiten anerkennt, die auf einen verschiedenen Seinsgehalt des Lebensprincipes deuten. Das Princip zur Unterscheidung der Arten des Lebens, welche sich in den verschiedenen Lebenserscheinungen offenbaren, ist daher nach der Vollkommenheit des Lebensprincipes zu bestimmen. Leben ist aber die Selbstbewegung oder die Selbstanregung einer Substanz zu den ihrer Natur gemässen Thätigkeiten. Je vollkommener also diese Selbstanregung zum Thätigsein im Gegensatz zur Anregung von Aussen einer Substanz zukommt, desto vollkommener besitzt diese Substanz das Leben. Aus den wesentlich verschiedenen Arten der Selbstbewegung, die sich nach den Graden der Selbstanregung bestimmen, ergeben sich daher die Arten des Lebens und des ihnen entsprechenden ersten Lebensprincipes oder der Seele. (Th. 1. 18. 3.)

2. In jeder Bewegung ist dreierlei zu unterscheiden: erstlich der Zweck, worauf die Bewegung gerichtet ist; zweitens die formale Ursache der Bewegung, oder das Princip, wodurch die Bewegung in dem bewegten Gegenstande vor sich geht; und endlich drittens die wirkliche Ausführung der durch jenes Princip bewirkten Bewegung in Gemässheit und zur Erreichung ihres Zweckes. Je mehr also die Selbstbewegung, die wir Leben nennen, jene drei unterschiedenen Begriffe erfüllt, desto mehr ist sie Selbstbewegung und desto vollkommener ist das erste Lebensprincip, das sich durch Selbstbewegung bethätigt. 1) Die Ausführung der Bewegung ist immer in dem Subject der Bewegung; denn wo sie fehlte, wäre die Bewegung nicht wirklich. Die Ausführung der eigenthümlichen Lebensbewegung kommt also allen lebendigen Dingen zu, insofern überhaupt Leben oder Selbstbewegung in ihnen ist. Der niedrigste Grad des Lebens findet sich daher in einem Subjecte, welches sich zwar selbst bewegt, aber nur die Bewegung ausführt, welche durch den in der Natur der Dinge gegebenen Zweck und durch die ebenfalls in der Natur bereits gegebene formale Ursache bestimmt wird. Diese niedrigste Art des Lebens findet sich in den Pflanzen, an denen wir eine Selbstbewegung der Ernährung, des Wachstums und der Befruchtung sinnlich wahrnehmen. Insofern diese Erscheinungen als solche in der Pflanze selbst vor sich gehen und nur durch die Pflanze selbst geschehen, schreiben wir ihnen wahres Leben zu, indem wir sie von den unbelebten Gegenständen unterscheiden müssen, die aller Selbstbewegung

entbehren. Allein im Vergleich zu höheren Lebenserscheinungen, wie z. B. zur Sinnesthätigkeit des Thieres, ist das rein pflanzliche Leben nur ein Schatten: denn der Zweck der pflanzlichen Selbstbewegung ist ein von der Naturordnung gesetzter und unterliegt in keiner Weise der Thätigkeit der Pflanze selbst. Auch das Princip, wodurch die Pflanze ihre Selbstbewegung ausführt, oder die Seinsform, wodurch die Pflanze sich bethätigt und den von der Natur gesetzten Zweck erreicht, ist eine in der Naturordnung fest bestimmte Form des Thätigseins. Die Pflanze muss, sobald die Bedingungen ihrer Ernährung gegeben sind, aus dem Boden und aus der Luft gewisse Stoffe durch Selbstbewegung in sich aufnehmen, sie nach ganz bestimmten Gesetzen umwandeln und ihre Zellen in bestimmter Weise aufbauen. Sie ist also selbst die bewirkende Ursache ihrer eigenthümlichen Thätigkeiten, führt aber dabei nur eine von der Naturordnung vorgeschriebene Bewegung aus. Diese unterste Art des Lebens heisst vegetatives Leben. 2) Der zweite Grad des Lebens findet sich in demjenigen Subject, welches zwar die eigenthümliche Selbstbewegung nach einem von der Natur gegebenen Zwecke vollbringt, dabei aber selbst sich das Princip bereitet, wodurch jener Zweck erreicht und die Bewegung ausgeführt wird. Solche Formen, wodurch ein lebendiges Ding sich selbst bethätigt, und die es selbst bereitet, sind die Sinneseindrücke, die zwar von äusseren Objecten im Sinnesorgan hervorgebracht, aber doch von dem lebendigen Subject als wahre Sinneseindrücke selbst empfunden werden, und dadurch erst, dass nur der lebendige Gegenstand sie wirklich empfindet, ihm zur Wahrnehmung und zum Begehren der äusseren Objecte sowie zur Ortsbewegung dienen. Diese höhere, zuerst den Thieren eigenthümliche Stufe des Lebens ist die zweite Art des Lebens und heisst sensitives Leben. 3) Endlich kann drittens ein Subject sich selbst so bewegen, dass es nicht nur die Form seiner Bewegung sich selbst bereitet, sondern auch den Zweck seiner Bewegung selbst bestimmt und so die Bewegung, die es sich selbst bestimmt, auch selbst ausführt. Das aber geschieht bei der Thätigkeit des Verstandes oder des Intellects, wodurch wir das Allgemeine erkennen und erstreben und die selbstgesetzten Zwecke durch unsere Handlungen verwirklichen. Diese dritte Stufe der Selbstbewegung ist die letzte und höchste Art des Lebens und heisst intellectuelles Leben. Somit sind nur drei Hauptarten der einen Gattung von Leben nach dem Begriffe des Lebens als Selbstbewegung, wie er sich erfahrungsmässig ergibt, als möglich anzunehmen. Da aber der Artunterschied nach der Vollkommenheit der Selbstbewegung getroffen ist, so ist klar, dass er nur das Leben im Allgemeinen betrifft; und es folgt daraus nicht, dass es keine weiteren Unterschiede der Vollkommenheit innerhalb der einzelnen Arten des Lebens gibt.

3. Die Lebenserscheinungen sind Thätigkeiten der Seele als des ersten Lebensprincipes in dem lebendigen Gegenstand. Die Thätigkeit

der Seele ist aber, weil diese Thätigkeit Selbstbewegung ist, vollkommener als die Thätigkeit der in den unbelebten Dingen wirkenden Natur. Die Seelenthätigkeit übertrifft die Naturthätigkeit sowohl in Bezug auf die Weise des Thätigseins wie in Bezug auf das, was dadurch gethan wird, d. h. in Bezug auf das Object des Thätigseins. Jede Wirksamkeit der Seele erfolgt von einem im Inneren des lebendigen Gegenstandes thätigen Princip. Die Wirksamkeit der Natur erfolgt dagegen von einem äusseren Princip. In Bezug auf die Weise der Thätigkeit muss daher jede Thätigkeit der Seele das Wirken der unbelebten Natur nothwendig übertreffen. In Bezug auf das Object der Thätigkeit übertrifft aber nicht jede Thätigkeit der Seele die Thätigkeit der unbelebten Natur. Alles, was wird oder entsteht, muss etwas Natürliches sein. Ebenso muss das, was zum Werden nothwendig ist, natürlich sein. Und diese Bedingungen sind bei den belebten wie bei den unbelebten Körpern dieselben. Allein in den unbelebten Körpern entsteht das Natürliche durch eine äussere thätige Ursache, in den belebten dagegen durch eine innere Ursache, nämlich durch die Thätigkeiten der Seele, welche den Kräften der Seele entsprechen. Das Individuum muss im Sein hervorgebracht werden; es muss die seiner besonderen Wesenheit zukommende Quantität oder Ausdehnung erlangen, oder im Sein vervollkommnet werden; und es muss endlich im Sein erhalten werden. Diese dreifache Thätigkeit verursacht in den unbelebten Körpern ein von ihnen verschiedenes äusseres thätiges Princip, in den belebten Körpern aber die Seele. Weil aber hier das, was bewirkt wird, etwas Natürliches ist, so sind auch die Seelenthätigkeiten, welche dieses bewirken, in Bezug auf ihr Object natürliche Thätigkeiten, und nur in Bezug auf die Weise, in welcher sie wirken, übertreffen sie die Kräfte der unbelebten Natur und bilden so den untersten Grad des Lebens. Es gibt aber andere Thätigkeiten der Seele, welche die Thätigkeit der unbelebten Natur sogar in Bezug auf das Object, was bewirkt wird, übertreffen. Die Seele kann nämlich auch die von ihr verschiedenen Dinge in sich aufnehmen, freilich nicht nach dem Sein, welches diese Dinge ausserhalb der Seele besitzen, sondern gemäss des Seins, welches der Seele selbst eigen ist, nämlich gemäss eines unkörperlichen und immateriellen Seinszustandes. Der Grad des immateriellen Seins, welches die äusseren Dinge in der Seele selbst gewinnen können, ist aber ein doppelter. Einmal nämlich kann ein Körper von der Seele ohne seine reale körperliche Seinsweise als behaftet mit den Bedingungen der Individualität von der Seele aufgenommen werden. Und dies geschieht durch die Sinnesthätigkeit, wodurch die Seele den besonderen Gegenstand in ihrem eigenen körperlichen Organ empfindet, ohne dass er dort als Körper existirt. Zweitens kann aber der Gegenstand von der Seele ohne alle Bedingungen seiner Materialität, und ohne in einem körperlichen Organ der Seele zu sein, aufgenommen werden. Und dies

geschieht durch die ganz immaterielle Thätigkeit des Intellects. In Bezug auf das Object und auf die Weise des Thätigseins übertrifft daher die Seele die Thätigkeit der unbelebten Natur durch die Leistungen des sensitiven und intellectuellen Lebens. Es gibt daher nur drei Hauptarten des Lebens: das vegetative, sensitive und intellectuelle Leben. (Th. Q. disp. de anima art. 13; 1. 78. 1.)

§ 4. Die Pflanzenseele.

1. Die unterste Stufe des Lebens offenbart sich in den eigenthümlichen Erscheinungen der Pflanzenwelt. Das erste Princip des vegetativen Lebens, das wir an einer Pflanze beobachten, muss daher nach dem angegebenen Sprachgebrauche die Pflanzenseele genannt werden. Der directe Beweis für das Vorkommen wahrer Lebenserscheinungen in der Pflanzenwelt ist ein doppelter. 1) Die Wesensform einer körperlichen Substanz, welche wahre Organe besitzt, muss, dem Begriff und der Natur einer solchen Wesensform gemäss, diese Organe wirklich gebrauchen. Die Naturphilosophie lehrt, dass jede körperliche Substanz ausser dem stofflichen Seinselement eine bestimmte Wesensform besitzt, die den an sich noch indifferenten Stoff erst durch ihr Sein zu diesem der Art nach bestimmten Körper verwirklicht und ihn im Sein von allen anderen Körpern unterscheidet. Organe sind aber für ihren Gebrauch da, d. h. für das Thätigsein der Substanz, der sie angehören. Die Thätigkeit der Körper geht aber, wie die Naturphilosophie bewiesen hat, im letzten Grunde nicht vom stofflichen Seinsprincip, sondern von der Wesensform aus. Die Thätigkeit der organischen Körper ist aber eine Selbstbewegung dieser Körper, indem der eine Theil, nämlich die Wesensform, die körperlichen Organe zu ihrer eigenthümlichen Bethätigung veranlasst, so dass die Ausführung der an diesen Körpern wahrgenommenen Bewegung, die in gewissen Veränderungen besteht, in dem organischen Körper selbst ihren Anfang nimmt und als solche in ihm vor sich geht. Eine solche Bewegung entspricht daher dem allgemeinen Gattungsbegriff von Leben. Die auf der Erfahrung begründete Naturwissenschaft beweist aber, dass die Pflanze ein organischer Körper ist. Also hat sie Leben. Blüthenpflanzen z. B. ernähren sich vermittelst der Wurzeln und Blätter. (Albertus Magnus, de vegetabilibus et de plantis lib. 1 tract. 1. c. 9; op. ed. Jammy 1651 t. 5. Th. Q. de an. a. 9.) 2) Leben wohnt denjenigen Gegenständen inne, die sich selbst zu ihrer Thätigkeit bewegen. Das aber thut die Pflanze, indem sie ihre Nahrung unter den günstigen äusseren Bedingungen in sich aufnimmt und in ihre eigene Substanz umwandelt und endlich daraus eine ihr ähnliche Pflanze erzeugt: alle diese Thätigkeiten geschehen aber durch eine im Inneren der Pflanze selbst vorgehende Bewegung. (Augustinus, de genesi ad lit. 7, 16 n. 22. Vgl. Th. Q. disp. de Ver. q. 14. a. 5.)

Indirect endlich kann das Leben der Pflanze dadurch erwiesen werden, dass die Kräfte der unbelebten Natur zur Erklärung der in der Pflanzenwelt vorkommenden Erscheinungen nicht ausreichen, also zur Voraussetzung eines von den mechanischen sowie von den physikalisch-chemischen Kräften verschiedenen realen Principes in der Pflanze zwingen. Bis jetzt ist es nicht gelungen, auch nur das einfachste Pflanzenorgan künstlich durch chemische Verbindungen darzustellen. (Berzelius, traité de Chimie II, 207.) Selbst gewisse chemische Verbindungen, welche sich in der Pflanze finden, entstehen nur durch die Thätigkeit der lebendigen Pflanze. (Vgl. Quatrefages, Revue des deux mondes 1857 p. 854 ff.) Was aber nicht durch die physikalischen und chemischen Kräfte für sich geleistet werden kann, darf man auch nicht von ihrem Zusammenwirken erwarten: denn selbst wenn eine eigenthümliche Combination dieser Kräfte jenes Resultat liefern sollte, so müsste man doch einen realen Grund dafür in der Pflanze voraussetzen, weshalb diese glückliche Combination nur in ihr zu Stande kommt. Dieser reale Grund müsste aber wieder von den rein physikalisch-chemischen Kräften sachlich verschieden sein, weil die Leistungen der Zusammensetzung specifisch von denen der componirenden Kräfte unterschieden sind; man würde also in dieser Hypothese ebenfalls, sobald man eine metaphysische Erklärung verlangt, auf ein solches Princip stossen, welches wir Lebensprincip nennen. Dass die Vertreter der Naturwissenschaft diese Folgerung oft unterlassen, kommt eben daher, dass sie in der rein naturwissenschaftlichen Erklärung Befriedigung finden und die Frage nach dem letzten Seinsgrunde als solchem, der den von ihnen beobachteten Erscheinungen unterliegt, einfach abweisen. Ein neuerer Forscher, der sich auf rein naturwissenschaftlichen Boden stellt, legt darüber ein wichtiges Geständniss ab, wenn er sagt: „In der That ist uns die Anziehungskraft selbst nicht weniger räthselhaft als die seelische Kraft, ja sogar noch viel unerklärlicher als jene: denn während die letztere unzweifelhaft in vielen Fällen schon jetzt auf Anziehungskräfte zurückgeführt werden kann, bleibt uns für die erstere nichts anderes übrig, als sie als eine inhärente Eigenschaft der Materie anzusehen. In dieser Beziehung ist unsere Kenntniss namentlich durch das Studium der Pflanzen-Biologie und Physiologie gefördert worden, welches die Existenz der Pflanzenseele, als eines Verbindungsgliedes zwischen Anziehungskraft und seelischer Kraft zweifellos bewiesen hat.“ (W. H. Rolph, biologische Probleme 1882 S. 56.)

2. Die vegetative Seele ist das erste reale Princip der Vegetation, welches in der Pflanze selbst vorhanden ist. Als eine Seinswirklichkeit ist sie daher die Verwirklichung des natürlichen organischen Körpers, welcher für das vegetative Leben angelegt ist oder es der Möglichkeit nach schon in sich enthält. Die vegetative Seele ist nicht mehr aus Stoff und Wesensform zusammengesetzt, also selbst kein Körper, sondern

nur die Wesensform und Seinswirklichkeit eines solchen, nämlich nicht eines jeden beliebigen Körpers, sondern nur eines solchen, der durch eine bestimmte Anordnung heterogener Theile zur Ausübung von mannigfaltigen Bewegungen, welche die der anorganischen Körper übertreffen, nach Art eines künstlichen Werkzeuges eingerichtet ist. In Bezug auf die Erscheinungen des vegetativen Lebens kann man sagen, dass die Pflanzenseele noch ganz in die körperliche Substanz, sofern diese den Stoff enthält, hineinversenkt ist: und diese Ausdrucksweise bezeichnet die relativ grösste Abhängigkeit vom stofflichen Seinselement. Insofern also dürfte man die Pflanzenseele etwas Materielles nennen, worunter man die nicht stoffliche reine Wesensform verstehen müsste, deren ganze Thätigkeit auf die Seinsvervollkommnung ihres Körpers gerichtet ist. Allein die Pflanzenseele ist, obwohl die niedrigste Lebensform und am meisten vom Stoff abhängig, dennoch selbst kein Körper, und in diesem Sinne nicht materiell, wenn man nämlich die anorganischen Körper materiell nennen will.

3. Die Natur eines jeden Dinges wird aus seiner Thätigkeit erkannt, welche als Thätigsein immer dem Sein des Dinges selbst, also dem substantialen Sein folgen und entsprechen muss. In der Weise wird also ein Ding thätig sein, in welcher es sein Sein hat. Aus den bestimmten Lebensfunctionen der Pflanze schliessen wir daher auf ihr Sein, das von dem Sein der anorganischen Körper verschieden ist. (Aug. de civ. Dei 1, 10.) Die Pflanze besitzt eine von Innen heraus vollzogene Bewegung, z. B. die Assimilation der Nahrung, und diese geschieht durch bestimmte Organe. Daran aber ist der niedrigste Grad der Selbstbewegung zu erkennen. Auch bei den anorganischen Körpern findet Veränderung und Vermehrung statt: allein die Theile dieser Körper sind homogene, ähnliche Theile, welche in gleicher Weise wirken, so dass jede Vermehrung nur durch ein äusseres Princip und durch Nebeneinanderreihung geschieht. Die Pflanze dagegen nimmt fremde Körper in sich auf und zwar durch eine von Innen heraus erfolgende Thätigkeit. Dass dieselbe aber ganz in der Pflanze verläuft und in ihr endet, ist nicht zum Gattungsbegriff von Leben nothwendig, da die Immanenz nur eine Eigenschaft der Selbstbewegung ist, aber nicht ihr Wesen bildet. Die Immanenz der Lebensthätigkeit gehört vielmehr zum Artbegriff des sensitiven und intellectuellen Lebens; denn sie bezieht sich nicht auf die Ausführung, sondern auf die formale Ursache, wodurch die Bewegung geschieht. Die vegetative Thätigkeit selbst wird durch ein charakteristisches Merkmal unterschieden und darnach wesentlich bestimmt: durch die Umwandlung der Nahrung in die Substanz des lebendigen Gegenstandes. Das anerkennt die Physiologie, indem sie den principiellen Unterschied der Mechanismen und Organismen im Assimilationsvermögen findet: „es kommt jedem Organismus zu, solange er eben ein Organismus ist, und

es muss jedem Organismus zukommen, weil darauf das ganze organische Leben beruht.“ (Brücke, Vorlesungen über Physiol. 1875 I, 2.) Daher definirt Aristoteles: *ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ φθίσιν.* (De an. 2, 1 § 3. Biese II, 128 ff. Vgl. Liebig, chem. Briefe II, 383.) Der Ernährungsvorgang offenbart uns zuerst das Leben; allein dieses ist auch in der Pflanze nicht darauf beschränkt und hat darin noch nicht seine vollkommenste Thätigkeit. (Th. Q. disp. de Ver q. 14. a. 5 ad 12.) Der Zweck der Pflanze ist vielmehr die Erzeugung einer ihr ähnlichen Substanz, wozu die Ernährung und das Wachsthum dient: so dass das vegetative Leben nicht mit Cuvier als Ernährung, sondern vielmehr als die Erzeugung einer ähnlichen Substanz zu definiren ist. „Das Wachsthum durch Intussusception beruht nun auf einem anderen primitiveren Process, nämlich dem des Stoffaustausches durch Diffusion, den man auch geradezu als Assimilation bezeichnen kann. Und diese Diffusion ist nur erklärlich durch Anziehungskräfte, welche von der organischen Substanz im Inneren des einfachen Organismus auf assimilirbare anorganische Substanz ausserhalb desselben ausgeübt werden. Die organische Masse nimmt anorganische Masse im Austausch für organische auf, und zwar in einem Verhältniss, dass sie dabei gewinnt.“ (Rolph S. 49.) Mit den Functionen der Ernährung, des Wachsthums und der Fortpflanzung ist aber der Umfang der vegetativen Thätigkeit, die sich auf die Seinsvervollkommnung des eigenen Körpers richtet, auch erschöpft. Weitere Thätigkeiten sind an der Pflanze nicht beobachtet worden. Ebenso wenig sind Organe der sensitiven Thätigkeit in ihr erfindlich; und da diese sensitive Thätigkeit, wie wir aus der an uns und aus der an Thieren angestellten Beobachtung wissen, eben eine an solche Organe gebundene ist, kann sie als eigenthümliche Sinnesthätigkeit in der Pflanze nicht vorkommen. Es fehlt ihr also mit der Sinnesthätigkeit auch das Selbstbewusstsein und ferner jedes Gefühl, insofern dieses immer nur auf äussere oder innere Sinneswahrnehmungen folgt. Die Pflanzenseele ist daher das niedrigste Lebensprincip. Aristoteles nennt sie die ernährende Seele und sagt, dass sie als die niedrigste zugleich die Bedingungen aller übrigen Seelenthätigkeiten der körperlichen lebendigen Dinge enthält. (De an. 2, 4 § 14.) Er beschreibt sie ihrem Zustand nach als nach Innen gekehrt, gewissermassen in einem Zustande der Ruhe befindlich, welcher dem thierischen Schlafe wenigstens ähnlich ist, aber einem solchen, aus dem sie nie erweckt werden kann. (De gener. an. 5, 1 p. 778; de somno et vig. c. 1.) Oertliche Bewegung und Empfindung geht der Pflanze ab. Sie ist daher ein relativ unvollkommenes Wesen. Ihre Glieder sind unbestimmt, sie gehen stets in einander über, wie z. B. bei den Vorgängen der Zellentheilung. Wie sie ihrem Princip nach das blos der Ernährung Fähige ist, so wird sie auch das vor allem Ernährende und ist somit nicht ihrer selbst wegen, sondern des Thieres

wegen da. (Polit. 1, 8 p. 1256. b. 15. Pseudo-Arist. de plantis 1, 2. Vgl. Biese II, 128—142. Th. 1. 78. 2 ad 1.)

4. Keine Wesensform als solche ist theilbar. Theilbarkeit ist eine Eigenthümlichkeit der Quantität, welche aus dem Stoffe entspringt. Zwar ist die Wesensform des Körpers als solchen Grund, weshalb der Stoff eine Quantität wirklich annimmt; denn die Wesensform verleiht durch sich selbst dem Stoffe erst die Seinswirklichkeit. Insofern also ist auch die Pflanzenseele der Grund der Quantität in der Pflanze. Allein durch die Quantität des Körpers wird weder die Wesensform des anorganischen Körpers noch die Pflanzenseele selbst ausgedehnt. Also ist die Pflanzenseele als solche auch nicht selbst theilbar. Dagegen ist das Subject, worin die Seele ist, formal theilbar. Die Seele muss aber zu dem Beseelten in einem Verhältnisse stehen. Die Organisation der Pflanze ist relativ unvollkommen; sie hat die wenigsten Organe, denn sie bedarf nicht mehrerer. Daher sind wegen dieser Unvollkommenheit der Anlage diese unvollkommenen organischen Körper auch formal theilbar, so dass ihre Theile noch organische Körper bleiben. Die Wesensform des Ganzen bleibt, wenigstens bis zu einem gewissen Grade der Theilung, so in den Theilen, dass sie noch die Organisation des Ganzen darstellen und noch die taugliche Anordnung zur Aufnahme eines Lebensprincipes derselben Art behalten. An sich also ist die Pflanzenseele untheilbar; aber zufällig, nämlich soweit die Theile des Pflanzenkörpers zur Aufnahme der Seele und Belebung empfänglich bleiben, ist auch die Pflanzenseele selbst theilbar. Daher haben solche Pflanzen der Wirklichkeit nach nur eine einzige Seele; aber der Möglichkeit nach besitzen sie eine Mehrheit von Seelen, welche durch Theilung des Pflanzenkörpers aus der Anlage des organischen Körpers verwirklicht werden können. (Arist. de juv. et senect. c. 2; de part. an. 4, 6.) Weil endlich die Pflanzenseele, wie oben gesagt, noch ganz in die Materie versenkt ist und ganz von ihr im Thätigsein abhängt, so hört sie im Sein auf, sobald die Organisation des Körpers zerstört ist, und ist daher sterblich.

5. Der Artunterschied der Pflanzenseele offenbart sich in der Mannigfaltigkeit der Pflanzen, deren Artbestimmung jedoch die grössten Schwierigkeiten verursacht und die Pflanzensystematik zum Gegenstande eines besonderen Studiums für den Botaniker macht, welches Julius Sachs folgendermassen charakterisirt: „Die Systematik hat es mit ungefähr 200000 Pflanzenarten zu thun, deren genaue Unterscheidung und Benennung die wissenschaftliche Basis aller botanischen Forschungen ist; kein Systematiker ist in unserer Zeit im Stande, auch wenn ein starkes Gedächtniss, feiner und ausgebildeter Formensinn ihn unterstützt, alle Pflanzenarten zu kennen; die Arbeit der Unterscheidung, Benennung, Berichtigung der Synonymik, die Catalogisirung wird getheilt; der eine beschäftigt sich daher mit dieser, der andere mit jener Pflanzenclasse.

Es gehört schon ein lebhafter und begabter Kopf dazu, mit dieser Fluth von Einzelkenntnissen eine tiefere Auffassung der Pflanzenformen zu verbinden, wie die Morphologie sie anstrebt; leicht und natürlich verbindet sich die Systematik mit der Pflanzengeographie und Paläontologie. Man darf Männern, die sich in dieser Richtung zum Vortheil der Wissenschaft bethätigen, billigerweise nicht zumuthen, dass sie auch noch mit schwierigeren Fragen der Physiologie sich beschäftigen, die ihrerseits ausgedehnte physikalische und chemische Vorkenntnisse verlangen und sich auf zeitraubende anatomische Untersuchungen stützen. Die Zeit ist längst vorbei, wo gelegentliche physiologische Untersuchungen die Mussestunden des ermüdeten Systematikers ausfüllten: jedes Fach verlangt seinen eigenen Mann.“ (Rede über den gegenwärtigen Zustand der Botanik in Deutschland, Würzburg 1872 S. 17.) Schon Linné hatte sich über die diagnostische Classification dahin geäußert: „Synopsis tradit divisiones arbitrarias, longiores aut breviores, plures aut pauciores: a Botanicis in genere non agnoscenda. Synopsis est dichotomia arbitraria, quae instar viae ad Botanicen ducit. Limites autem non determinat.“ (Philosophia Botanica 1770 § 154 p. 98.) Wenn also eine Rettung möglich ist, so kann sie allein von der Philosophie erwartet werden, welche bei der Eintheilung der Pflanzen von der Natur und den Eigenschaften ihrer Wesensformen ausgeht: denn darin liegt der metaphysische Unterschied des pflanzlichen Seins. Dieser Unterschied ist aber auf vierfache Weise sinnlich wahrnehmbar. (Harper, Metaphysics II, 532 sq.) 1) Die natürliche Thätigkeit der Wesensformen, also ihre Ernährung, ihr Wachsthum und ihre Reproduction, offenbart den Artunterschied. Das Studium dieser Thätigkeiten, welche die Selbstbewegung der Pflanzenseele sind, wird daher die beste Basis einer natürlichen Classification ergeben: der gegenwärtige Zustand der Biologie gestattet indessen aus Mangel an sicheren Thatsachen die Ausführung einer solchen Eintheilung noch nicht. 2) Die Eigenschaften der Gattung und Art offenbaren in zweiter Linie die Natur der Wesensform, weil sie aus ihr entspringen; z. B. die Thatsache, dass eine Pflanze exogen oder endogen ist. 3) Der Bau und die Organisation des Pflanzenkörpers offenbaren uns die natürlichen Thätigkeiten und Eigenschaften des pflanzlichen Seins. Diese morphologischen Unterschiede sind bis jetzt vorwiegend zur Eintheilung der Pflanzen benutzt worden; allein sie entspringen aus dem Stoff und können daher nie eine vollendete Erkenntniss des vom Stoff verschiedenen und dem Sein nach höheren und vollkommneren Wesens ergeben. 4) Die natürlichen Accidenzen, wie z. B. Gestalt, Farbe u. s. w. gewähren die Mittel der unvollkommensten Eintheilung, sind aber die leichtesten für die sinnliche Wahrnehmung und deshalb bis jetzt am meisten verwendet. Ein System der Philosophie hat nicht die Aufgabe, die Eintheilung auszuführen, sondern begnügt sich mit der Angabe des Eintheilungsprincipes.

§ 5. Die Thierseele.

1. Das den Thieren wirklich Leben innewohnt, und dass sie deshalb keine Maschinen sind, ergibt sich aus der Beobachtung der Bewegungserscheinungen der Thiere. Ihre Bewegung erfolgt nämlich nicht auf rein mechanische Weise und nach rein mechanischen Gesetzen. Unter den gleichen mechanischen Umständen müsste die Fortdauer derselben örtlichen Bewegung bei den Thieren stattfinden: allein wir nehmen auch eine solche Veränderung der Richtung und Geschwindigkeit wahr, welche nicht aus äusseren Ursachen entspringt und, falls auch äussere Veranlassungen dafür gefunden werden können, nicht auf rein mechanische Weise erfolgt. Ferner besitzt das Thier einen organischen und somit von den unbelebten Körpern wesentlich verschiedenen Körper. Das Thier hat Organe, durch welche es vegetative Thätigkeiten ausübt: denn es ernährt sich durch Intussusception und Assimilation; es wächst und vervollkommnet sich in der Quantität durch organische Entfaltung und nicht durch rein mechanische Nebeneinanderreihung von elementaren Theilen; es pflanzt sich fort, indem es eine neue ihm ähnliche Substanz erzeugt. Das Thier übt also vegetative Thätigkeiten aus. Es besitzt ausserdem Organe der Sinneswahrnehmung, ähnlich den entsprechenden Organen des menschlichen Körpers, und es benutzt diese Organe zur Thätigkeit. Diese Sinnesorgane wären aber überflüssig und ganz unerklärlich, wenn sie nicht zu einer entsprechenden Thätigkeit dienten. Die Erscheinungen der äusseren Sinnesthätigkeit, z. B. des Sehens, Hörens, Fühlens u. s. w., beobachten wir aber ebenso an den Thieren, wie wir sie an anderen Menschen beobachten, insofern sie nämlich bei Thieren und Menschen wenigstens der ganzen Gattung nach die gleichen sind. Mit demselben Rechte und mit derselben Gewissheit, womit wir auf die Thatsache des Hörens bei einem anderen Menschen schliessen, zu dem wir sprechen, müssen wir auch das Vorhandensein des Hörens beim Hunde und Pferde annehmen, die auf unseren Ruf sich bewegen und ihm folgen. Auch ein Gedächtniss und eine Phantasie kommt bei höheren Thieren vor, z. B. bei den Tauben, wodurch sie ihre Ortsbewegung leiten. Ebenso ist die Thatsache des Träumens beim Hunde constatirt, welcher im Schlafe bellt. Endlich findet sich bei Thieren ein Instinct, wodurch sie Nützliches und Schädliches unterscheiden. Diese Thatsachen sind aber solche, welche den menschlichen Sinnesthätigkeiten ähnlich sind, sie beginnen im Thiere und verlaufen in ihm. Sie sind also sensitive Selbstbewegungen. (Augustinus ep. fundamenti c. 17. n. 20; de duabus anim. c. 4. n. 4.) Endlich empfindet das Thier, dass es empfindet, hat also ein Selbstbewusstsein oder Selbstgefühl, was offenkundiges Zeichen des Lebens ist, dessen Wesen in der Selbstbewegung oder Selbstanregung zu irgend einem Thätigsein besteht. Das Thier öffnet seine Augen, bewegt sie in bestimmter

Richtung, um einen Gegenstand zu suchen und anzuschauen. Diese Thätigkeit ist freilich kein Wissen, sondern nur ein Empfinden, welches zur Ortsbewegung verwandt wird. Das aber leistet keiner der fünf äusseren Sinne, die wir im Menschen finden. Es muss also, weil erfahrungsmässig irgend ein Zusammenhang in dieser Reihe von Erscheinungen vorauszusetzen ist, das Thier wirklich empfinden, dass es einen Gegenstand gesehen hat, und es muss fühlen, dass es den Gegenstand nicht sieht, wenn es sein Auge nicht darauf gerichtet hat. Dem Thiere kommt also wirkliches Leben zu. Der wesentliche Unterschied der Thiere von den Pflanzen besteht in der Empfindung oder Sinneswahrnehmung, wie Aristoteles sagt: *διαφέρει δ' αἰσθῆσαι τὰ ζῶα τῶν ζώντων μόνον*. (De gen. an. 1, 23.) Das Thier nimmt äussere Eindrücke in sich auf. (Arist. de an. 2, 12 § 4; 3, 2 § 3.) Ihm kommt das auf Empfindung beruhende sinnliche Leben zu, *τὸ αἰσθητικόν*, das vom vegetativen Leben getragen und bedingt wird. (Ib. 2, 2; 2, 5.) Diese Stufe des Lebens enthält verschiedene Grade der Vollkommenheit. Alle Thiere aber haben einen Sinn, nämlich das Tastgefühl, gemeinsam. (Ib. 2, 3. Vgl. Biese II, 142.)

2. Das erste Princip der Empfindung als einer Selbstbewegung ist daher die sensitive Seele, welche das thierische Lebensprincip ist. Nach dem allgemeinen Begriff von Seele muss daher die sensitive Seele so definirt werden: die erste Seinsverwirklichung des physischen organischen Körpers, welcher zum sensitiven Leben befähigt ist. Sie ist als substantiale Wesensform selbst kein Körper. Substantiale Wesensform ist sie aber als erstes Lebensprincip im Körper, an welchem die Erscheinungen des sensitiven Lebens hervortreten. Denn jenes erste Lebensprincip ist dasjenige, wodurch das Thier seinem Wesen nach gebildet ist: und das ist eben das Princip seines sensitiven Lebens, denn durch die sensitiven Erscheinungen unterscheidet sich das Thier von der Pflanze. Weil aber in dem substantialen Ganzen, welches aus dem stofflichen Seinselement und einer bestimmten Wesensform zusammengesetzt ist, nur eine einzige solche Wesensform vorkommen kann, welche den an sich noch indifferenten Stoff im Sein verwirklicht und ihn zu dieser bestimmten Substanz macht, so kann auch in der Substanz, die wir Thier nennen, nur eine einzige solche Wesensform vorkommen, und diese ist das erste Princip des sensitiven Lebens oder die sensitive Seele. Als Wesensform der aus ihr und dem Stoff zusammengesetzten Substanz ist sie selbst ein Wesenstheil der ganzen Substanz und gehört somit zur Classe der Substanzen. Indess ist sie noch so sehr auf den Stoff angewiesen und so sehr von ihm im Sein abhängig, dass sie, wie die Thatfachen des sensitiven Lebens beweisen, ohne ein körperliches Organ sich überhaupt nicht bethätigen kann. Die Sinnesthätigkeit ist nämlich nur auf die Wahrnehmung einzelner körperlicher Dinge beschränkt, denn jede Sinnesthätigkeit erfolgt nur auf

individuelle Eindrücke. Das Princip der Individuation, d. h. der Grund für das individuelle Sein eines Dinges, liegt aber im Stoffe. Also ist der Stoff selbst auch der Grund dafür, dass ein Körper sinnlich wahrnehmbar ist, indem er auf die körperlichen Organe des ihn erkennenden Subjectes irgendwie einwirkt. Der Intellect dagegen ist im Stande, das Allgemeine zu erkennen, was als solches eben durchaus immateriell ist. Die sensitive Seele als solche ist daher auf eine materielle Thätigkeit beschränkt. Ferner sind die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände nur Qualitäten der Körper, wie z. B. Licht, Wärme u. s. w. Der Intellect dagegen erkennt unkörperliche Dinge, z. B. die Wahrheit, die Schönheit, die Ordnung der Dinge u. s. w. Ferner ist kein Sinn im Stande, sich selbst oder seine eigene Thätigkeit zu erkennen; denn der Gesichtssinn sieht sich nicht selbst, wenn er sieht, und er sieht nicht, dass er sieht, obwohl das Thier fühlt oder sich bewusst ist, dass es sieht, wenn es wirklich sieht. Der Intellect dagegen erkennt sich selbst und erkennt, dass er erkennt, indem er über sich selbst reflectirt, was die Thätigkeitsweise der Sinne überschreitet. Ferner wird die Ausübung der Sinnesthätigkeit von dem Uebermaasse ihres besonderen Gegenstandes gehindert, wie z. B. das Sehen vom Uebermaasse des Lichtes beeinträchtigt wird. Dies ist aber beim Intellect nicht der Fall. Der höhere Grad der intellectuellen Erkennbarkeit eines Gegenstandes stört nicht die Thätigkeit des erkennenden Subjectes, sondern vervollkommnet dieselbe. Die sensitiven Thätigkeiten sind also von den intellectuellen wesentlich verschieden. Endlich ist die Sinnesthätigkeit eine einförmige und von Natur aus bestimmte: sie erstreckt sich nicht auf mehreres der Art nach Verschiedenes und umfasst nicht das Entgegengesetzte, wie aus dem Leben der Thiere hinlänglich bekannt ist. Die Thiere ermangeln daher der Fortbildungsfähigkeit und der verständlichen und für den Ausdruck des Allgemeinen angelegten Sprache, welche immer ein intellectuelles Erkennen voraussetzt. Die Thiere haben also keinen Verstand. Die sensitive Seele ist daher in ihrer ganzen eigenthümlichen Thätigkeit auf körperliche Organe angewiesen und somit in ihrem Thätigsein ganz vom Stoff abhängig. Das Thätigsein folgt aber der Natur des Seins der Substanz. Die sensitive Seele ist daher auch ihrem substantialen Sein nach vom Stoff abhängig, sie kann nur in ihrem organischen Körper existiren. Sie kann also nicht für sich subsistiren. Sie ist also eine Substanz, die in Bezug auf ihre besondere Wesenheit unvollkommen ist, weil sie nur Theil der ganzen Substanz ist, die aus dem Körper und der Thierseele sich zusammensetzt. (Vgl. Th. c. gent. 2, 66; 2, 49.)

3. Aus der Natur des Seins der sensitiven Seele ergibt sich ihr Ursprung und ihre Dauer. Das Werden kommt dem Ganzen zu, welches dem substantialen Sein nach aus dem Stoffe und einer Wesensform besteht. Das Thier entsteht als ein solches Ganzes, als die lebendige

Substanz, der das sensitive Leben eigen ist. Die Wesensform wird nicht im strengen Sinne des Werdens, sondern das Ganze wird das, was es ist, durch seine Wesensform. Die sensitive Seele entsteht also mit dem Ganzen, d. h. mit dem lebendigen Thiere, indem sie durch die bewirkenden Ursachen der Erzeugung aus der Möglichkeit oder Seinsanlage des Stoffes heraus verwirklicht wird. Wie sie in ihrem Sein vom Körper abhängig ist, so ist sie es auch in ihrer Entstehung, welche der Weg zum Gewordensein ist. Der Same, der als solcher noch kein wirkliches Leben und somit noch keine wirklich gewordene Seele besitzt, enthält aber das Leben und sein erstes Princip, die sensitive Seele, der Möglichkeit nach, und diese Seinsanlage wird durch den Zeugungsprocess verwirklicht. Da die sensitive Seele im Sein vom Körper abhängig und an ihn gebunden ist, so ist sie nicht unsterblich, sondern vergänglich und hört auf zu sein, sobald die nothwendige Organisation des Körpers zerstört ist oder irgendwie aufhört. An sich ist kein Lebensprincip theilbar, weil es selbst kein Körper ist. Wo der Körper als Träger der Seele, die seine Wesensform ist, selbst als dieser bestimmt organisirte Körper untheilbar ist, da ist auch seine sensitive Seele in jeder Beziehung untheilbar. Wo aber die Organisation des Körpers für eine bestimmte Art des sensitiven Lebens bei der Theilung dieses Körpers noch bestehen bleibt, da ist auch die sensitive Seele zwar nicht an sich, aber wegen des Körpers zufällig theilbar, wie dies bei den niedersten Thieren der Fall ist. Aus dem unvollkommenen Seinszustande der sensitiven Seele ergibt sich auch die Haltlosigkeit der Einwände gegen die Vivisection, die nur insoweit eine Berechtigung haben können, als sie aus den Folgen genommen sind, welche der Missbrauch der Vivisection auf die Entwicklung von schlechten Leidenschaften des Menschen haben kann. Das Thier, dem nur das sensitive Leben zukommt, fühlt allerdings Schmerz, aber es fühlt ihn, ohne ihn intellectuell zu begreifen; es fühlt ihn als den einzelnen individuellen Sinneseindruck, worin sich sein Leben im gegenwärtigen Moment bethätigt, ohne Reflection. Es fühlt, aber es fühlt nicht wie wir: denn der sinnliche Schmerz wird in unserer Erkenntniss vertieft. Es ist nicht Person und kann deshalb nicht Träger von Rechten und Pflichten sein. Es ist rechtlos und somit im juristischen Sinne nur eine Sache, die dem freien vernunftgemässen Gebrauche des Menschen unterworfen ist, der sie zur Nahrung, zum Nutzen, zur Entwicklung seiner eigenen Kräfte in gesundem Sport gebrauchen kann, z. B. beim Salmstechen, Taubenschiessen u. s. w.

4. Die Arten der rein sensitiven Seele ergeben sich aus der Eintheilung des Thierreiches. 1) Die sicherste Eintheilung der Thiere ergibt sich aus der Verschiedenheit ihrer natürlichen Thätigkeiten, also aus den sensitiven Lebenserscheinungen. 2) Darauf folgen die Eigenschaften der Gattung und der Art, da sie aus der Wesensform entspringen.

3) Hierauf folgt erst die Bestimmung der stofflichen Organisation, also die morphologische Bestimmung, wodurch wir die Eigenschaften und die Thätigkeit des Thieres leichter erkennen. Die Organisation lässt dabei mehr erkennen als der bloß anatomische Bau. Häckel sagt, dass sich die Organe der Sensation und Ortsbewegung, Haut, Nerven und Muskeln, aus dem Ektoderm des Eies entwickeln, während die Organe der Ernährung und Reproduction, die Blutgefäße aus dem Endoderm entstehen. (Evolution of Man I, 196.) Demgemäss müsste in einer richtigen Eintheilung vom Ektoderm ausgegangen werden; und dann würde z. B. der Amphioxus seinen hohen Rang, der ihm über den Termiten und Bienen bloß wegen einer rudimentären Wirbelsäule angewiesen wird, verlieren, da er weder Schädel noch Gehirn besitzt und physiologisch zu den niedrigsten Formen thierischen Lebens gehört. 4) Accidenzen endlich, wie Farbe, Behaarung, Lage und Gestalt der Hörner, Zahl der Schuppen u. s. w., sind nützlich zur Bestimmung von Variationen echter Arten, aber unwesentlich zur Bestimmung der Arten selbst. (Vergl. Harper, Metaphysics II, 531—534. Biese II, 184—205. Santi, Istituzioni di Anatomia comparata 2. ed. p. 73 sq.)

„Zweck sein selbst ist jegliches Thier, vollkommen entspringt es
Aus dem Schooss der Natur und zeugt vollkommene Kinder.

Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,

Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.

.

So ist jedem der Kinder die volle reine Gesundheit

Von der Mutter bestimmt: denn alle lebendigen Glieder

Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben.

Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Thieres;

Und die Weise des Lebens, sie wirkt auf alle Gestalten

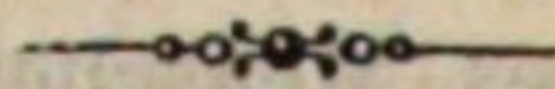
Mächtig zurück. So zeigt sich fest die geordnete Bildung,

Welche zum Wechsel sich neigt durch äusserlich wirkende Wesen.

Dort im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe

Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen.“

(*Goethe, Metamorphose der Thiere.*)



Drittes Capitel.

Das Wesen der menschlichen Seele.

„Τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος· οὕτως ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.“

Ethica Nicom.

Die dritte und höchste Stufe des Lebens offenbart sich in der Thätigkeit des Intellects, womit der Mensch begabt ist. Die menschliche Seele ist aber für uns der vorzüglichste Gegenstand der psychologischen Wissenschaft, insofern wir auf Selbsterkenntniss angewiesen sind. Es ist daher das intellectuelle Leben zuerst am Menschen zu betrachten, und darauf zweitens zu untersuchen, ob es sich auch bei körperlosen Wesen finden kann, die wir reine Geister nennen müssten. Das Princip des intellectuellen Lebens, welches sich im Menschen findet, erfordert daher zunächst eine besondere Untersuchung. Die menschliche Seele wird zuerst ihrem Wesen nach betrachtet, und darauf wird ihr Thätigsein untersucht. Das Wesen der menschlichen Seele ist der Gegenstand dieses Capitels. Zuerst wird das Wesen der Seele selbst betrachtet, und darauf zweitens seine natürliche Beziehung zum Wirklichsein. Das Wesen der Seele ist aber sowohl an sich wie in ihrer Verbindung mit dem Leibe zu bestimmen. An sich betrachtet ist die Seele die einzige Wesensform des Körpers, gehört zur Gattung der Substanzen und zwar der einfachen Substanzen und zur besonderen Art der geistigen Substanzen. Ihre Verbindung mit dem Körper ist die Belebung des Leibes durch die Seele. Aus der Beziehung der Seele zum Wirklichsein, sowohl dem Werden wie dem fertigen Sein nach, folgt ihr Ursprung und ihre Dauer. Das dritte Capitel zerfällt daher in sieben Paragraphen: 1. die Einheit der Seele, 2. die Substantialität der Seele, 3. die Einfachheit der Seele, 4. die Geistigkeit der Seele, 5. die Belebung des Leibes durch die Seele, 6. der Ursprung der Seele, 7. die Dauer der Seele.

§ 1. Die Einheit der Seele.

1. Von der Erfahrung ausgehend erkennen wir dem Menschen Leben zu. Dafür zeugen seine Lebensfunctionen, welche eine Selbstbewegung von Innen und sogar immanente Thätigkeiten offenbaren. Der menschliche Körper besitzt eigenthümliche Lebenserscheinungen; in ihm finden sich die vegetativen und sensitiven Functionen. Ausserdem offenbaren sich am lebendigen Menschen die Functionen des Intellects, nämlich die Erkenntniss des Allgemeinen und Uebersinnlichen, woraus die wissenschaftliche, religiöse, politische und künstlerische Thätigkeit entspringt, die mit Selbstbewusstsein und nach bestimmten vorgesetzten Zwecken mit einer erst später zu untersuchenden Freiheit der Wahl ausgeübt wird. Der Mensch ist unter allen lebendigen Dingen am vollkommensten organisirt: er allein hat unter allen Thieren die aufrechte Stellung, er allein spricht, er allein wird durch seine Natur zu einer selbstgeregelten Familien- und Staatsgesellschaft bestimmt. (Arist. hist. an. 9, 1 p. 608. b. 6; de part. an. 4, 10 p. 687 a. 18; 3, 6; de respir. c. 13; Pol. 1, 2; 3, 6; Eth. 8, 14. Biese II, 292 ff.) Er erscheint in der naturphilosophischen Betrachtung wegen seiner Vollkommenheit als das Ziel und der Mittelpunkt der Welt. Er ist die individuelle und zugleich vollendetste Zusammensetzung aller übrigen Gebilde der Natur, eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos. (Arist. Polit. 1, 8. Biese II, 93.) Er allein ist Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Weil dem Menschen das Leben im höchsten Sinne zukommt, so muss er auch ein erstes reales Princip seines Lebens, also eine Seele, in sich haben.

2. Jedes Ding hat als solches in dem Maasse eine Einheit, als es ein Sein besitzt. (I, 65.) Der Mensch als Träger seiner Lebenserscheinungen ist aber ein Ganzes, nämlich der durch die Seele als erstes Lebensprincip belebte menschliche Körper. 1) Der Körper als solcher kann aber, wie oben gezeigt ist, nicht Lebensprincip sein. Er muss also ein solches von ihm selbst verschiedenes reales Princip in sich besitzen. Und nur das aus beiden dem Sein nach zusammengesetzte Ganze nennen wir den lebendigen Menschen im Unterschied von seinem Leichnam, in dem wir keine menschliche Lebenserscheinung wahrnehmen, und den wir nicht mehr Mensch nennen. Dasjenige also ist der Mensch, was die menschlichen Thätigkeiten hervorbringt und ausführt. Weil aber die sensitive Thätigkeit, ebenso wie die vegetative, vom Lebensprincip nur durch körperliche Organe ausgeübt wird, und weil sich aus diesen Thätigkeiten allein die Erscheinungen des höheren menschlichen Lebens nicht erklären lassen, so ist der Mensch aus Seele und Leib zusammengesetzt. Er ist also nicht die Seele allein. (Th. 1. 75. 4.) Diese Zusammensetzung muss aber eine solche sein, worin das Lebensprincip seiner Natur nach die Wesensform des Körpers ist;

andernfalls hätten der Körper und seine Theile ihr wesentliches Sein als menschlicher Körper und als menschliche Glieder nicht durch das Princip des menschlichen Lebens. Jedes Ding hat aber das Sein durch seine Wesensform, welche Aristoteles τὸ τὶ ἦν εἶναι nennt. Weil aber die Einheit dem Sein folgt, so hat jedes Ding auch seine Einheit durch die Wesensform. Wenn also das erste reale innerliche Lebensprincip im Menschen, nämlich die menschliche Seele, seine Wesensform ist, so kann auch im Menschen nur eine einzige solche Seele vorhanden sein. Hätte er mehrere Wesensformen, so wäre er nicht Eins, sondern eine Mehrheit von Wesen. 2) Eine Mehrheit von ersten Lebensprincipien in ein und demselben Individuum ist unmöglich. Alle Dinge, welche von einem identischen Wesen mit Rücksicht auf dessen verschiedene Seinsformen ausgesagt werden, kommen einander nicht mit innerer Nothwendigkeit und nicht wesentlich, sondern nur zufällig zu; sie dürfen also auch von einander nur in zufälliger Weise ausgesagt werden. Wenn z. B. Socrates wegen seiner Hautfarbe weiss und wegen seiner Wissenschaft Philosoph genannt wird, so kommt dem Philosophen nur zufällig zu, dass er weiss ist. Gäbe es also im Menschen wegen seiner dreifachen Lebensfunctionen drei Lebensprincipien, so müssten die Eigenschaften dieser drei Seelen nur zufällig von einander ausgesagt werden. Mensch wird jemand genannt wegen seines intellectuellen Lebens, wodurch er sich vom Thier unterscheidet, und wegen seines intellectuellen Lebensprincipes. Wegen des Principis des sensitiven Lebens wird aber derselbe Mensch ein thierisches Wesen genannt. Wegen des Principis des vegetativen Lebens wird endlich eben derselbe ein lebendiges organisches Wesen genannt. Gäbe es also mehrere sachlich verschiedene Seelen im Menschen, so wäre es nur zufällig wahr, dass der denkende Mensch sinnlich wahrnimmt, sich ernährt, wächst u. s. w. Die Sätze: der Mensch ist ein Thier, und der Mensch ist ein lebendiges organisches Wesen, wären nur zufällige Aussagen. Allein das ist falsch. Im Wege der Zeugung entsteht das Thier eher als der denkende Mensch, und dem sensitiven Leben geht im Wege der Zeugung das vegetative voraus. Die Bestimmung des vegetativen Lebens zum sensitiven und des sensitiven zum intellectuellen ist die Hinordnung der natürlichen Anlage zu ihrer Verwirklichung; denn die niederen Verrichtungen dienen den höheren, welche ohne Voraussetzung der niederen gar nicht zu Stande kommen. Der Mensch, dessen Ernährungsprocess nicht mehr vor sich geht, hört auf sinnlich wahrzunehmen und zu denken. In dieser Auffassung wird daher die Aussage: der Mensch ist ein thierisches Wesen, allerdings eine wesentliche Aussage, aber nur bezüglich des Subjectes, nicht bezüglich seiner verschiedenen Lebensfunctionen selbst. Das Menschsein wird also vom thierischen Wesen nicht an sich und wesentlich ausgesagt: sondern das thierische Wesen wird dem Menschen an sich und wesentlich zugeschrieben. Also sind jene Aussagen wegen

der sachlichen Bestimmung der drei Lebensformen auf einander logisch nur zufällige Aussagen. Aber nach allgemeinem Sprachgebrauch sind sie dennoch mit Rücksicht auf das identische Subject wesentliche Aussagen: ein identisches Subject ist wegen ein und desselben Principes lebendiges Wesen, thierisches Wesen und menschliches Wesen. Der Mensch ist als solcher, insofern er Mensch ist, ein thierisches Wesen; und das Thier, insofern es dieses ist, ist ein lebendiges organisches Wesen. Also ist die Einheit des Lebensprincipes im Menschen nothwendig. 3) Ferner dürften die verschiedenen Kräfte, wodurch die Seele sich bethätigt, sich im Menschen nicht gegenseitig stören, wenn sie verschiedenen Seelen angehörten. Allein die vegetativen Functionen behindern thatsächlich den Intellect, ebenso wie die Krankheiten des Körpers die sensitive und intellectuelle Thätigkeit stören, und wie umgekehrt das Denken die vegetativen Processe und selbst die sinnliche Wahrnehmung stört. Diese Thätigkeiten selbst sind aber nicht einander entgegengesetzt, sondern ganz und gar verschieden. Da sie aber, ohne selbst in einem Gegensatz zu stehen, sich dennoch gegenseitig hindern, so kann der Grund für diese Thatsache nicht in ihnen selbst, sondern nur in ihrer Vereinigung in einem einzigen Subjecte gesucht werden. Das aber, wodurch sie im Menschen als in ihrem Subjecte geeinigt sind, kann nur das Einheitsprincip desselben sein, welches als solches eins sein muss und erstes Lebensprincip genannt wird. 4) Leugnet man die Einheit der Seele im Menschen, so ergibt sich eine Reihe von Widersprüchen. Erstens wäre die Einheit des Menschen, der die drei Lebensfunctionen ausübt, nur eine zufällige, aber nicht schlechthin vorhandene. Alles, was zu einem Seienden, nachdem es in seinem Sein vollständig fertig geworden ist, noch weiter als ein neues Sein hinzukommt, tritt zu dem schlechthin Seienden nur als ein Accidenz hinzu, weil es nicht mehr zum Wesen dieses Dinges als des Seienden gehört. Jede substantiale Wesensform macht aber das Ding, in welchem sie ist, zu einem schlechthin Seienden, wonach das Ding diese der Art nach bestimmte Substanz und nichts anderes ist. Die vegetative Seele ist eine solche Wesensform, wie früher gesagt ist. Also könnte die sensitive und die intellectuelle Seele nur accidentell zur vegetativen hinzukommen. Zweitens: wäre das Wesen des Menschen nicht die Einheit von Seele und Leib, sondern nur die Seele selbst, die sich des Körpers bedient, so wie der Reiter sich des Pferdes bedient, so wäre das Wesen des Menschen entweder in der intellectiven Seele oder in mehreren Seelen zu suchen. Nimmt man mehrere Seelen an, so ist die Einheit des Menschen ganz aufgehoben und bestände nur in der accidentalen Vereinigung von mehreren Wesen, die für sich unverändert in der Einigung erhalten bleiben. Nimmt man aber die intellectuelle Seele, die sich eines sensitiven Körpers bedient, als das Wesen des Menschen an, so ist wiederum die Einheit des Wesens im Menschen schlechthin aufgehoben. Drittens:

Aus mehreren Dingen kann nur dann Eins werden, wenn ein einigendes Princip wirklich vorhanden ist. Nur da, wo die Elemente der Verbindung sich wie Seinsanlage und die dazu gehörige Seinsverwirklichung verhalten, werden beide Elemente durch sich selbst, d. h. durch ihre natürliche auf einander angelegte Seinsbestimmung schlechthin eins, nämlich ein Seiendes schlechthin, ohne dass es eines neuen einigenden Principes bedarf. Gäbe es im Menschen mehrere Seelen, die alle wahre Seelen, also Principien der Selbstbewegung sind, so müssten sie durch etwas von ihnen Verschiedenes vereinigt werden, um den einen Menschen zu bilden. Dieses neue einigende Princip ist nicht der Körper; einmal weil kein Körper als solcher Lebensprincip ist, und weiter, weil er thatsächlich als lebender Körper erst durch die Seele zusammengehalten und in seiner Einheit gebildet wird: denn er zerfällt ja, sobald die Seele nicht mehr in ihm ist. Das einigende Princip muss also etwas sein, was als Wesensform den Körper verwirklicht: und das muss als einigendes Princip zuletzt doch Eins sein, wenn man nicht ins Unendliche fortschreiten will. Endlich müsste sich, bei Annahme mehrerer Seelen, das Ganze der Seele zum Ganzen des Körpers wie die einzelnen Seelen zu den Theilen des Körper verhalten. Dies ist nicht der Fall; denn erstlich entspricht der intellectuellen Seele in ihrer eigensten Thätigkeit gar nichts Körperliches; und zweitens dürften sich in ein und demselben Körpertheile nicht verschiedene Seelen finden, während doch ein und derselbe Körpertheil sowohl ernährt wird und wächst wie auch empfindet, also sowohl von der vegetativen wie von der sensitiven Seele belebt und bewegt wird. (Vgl. Th. c. gent. 2, 57. 58. Q. de spirit. creat. a. 3.)

3. Es gibt also im Menschen nur ein einziges reales erstes Lebensprincip, d. h. nur eine einzige Seele, welche die verschiedenartigen Lebenserscheinungen hervorbringt. Die Arten und ebenso die Wesensformen, wodurch die Arten der Dinge gebildet werden, unterscheiden sich nach dem Grade der Vollkommenheit. Die belebten Gegenstände sind vollkommener dem Sein und dem Thätigsein nach als die unbelebten; die Thiere sind vollkommener als die Pflanzen, die Menschen sind vollkommener als die Thiere, bei deren höchsten Arten sich nur eine so hohe Entwicklung der Sinnesthätigkeit findet, dass sie gleichsam eine Voraussetzung auf den im Menschen wirklich vorhandenen Verstand zu sein scheint. Innerhalb dieser Gattungen gibt es wiederum verschiedene Grade der Seinsvollkommenheit. Daher vergleicht Aristoteles die Arten der Dinge mit den Zahlen, welche sich wesentlich durch Addition und Subtraction der Einheit differenziren. Ebenso vergleicht er die verschiedenen Lebensprincipien mit den Arten der geometrischen Figuren, von denen eine die andere in sich enthält, wie z. B. das Viereck das Dreieck, das Fünfeck das Viereck einschliesst. Man kann nämlich aus dem n Eck durch Theilung alle übrigen Figuren ableiten, da sie alle vom $n - 1$ Eck bis zum Dreieck, für welches die Formel

$n - (n - 3)$ gilt, darin enthalten sind. So enthält auch die besondere menschliche Seele, welche das intellectuelle Lebensprincip ist, als die vollkommenste in ihrer Kraft alles das, was die Thier- und Pflanzenseele in der Vollkommenheit ihrer Gattungen haben, und überschreitet sie. Die Fläche, welche durch ein Fünfeck begrenzt wird, ist nicht durch eine Figur viereckig und durch eine andere erst fünfeckig; denn die erstere wäre überflüssig, da sie in der zweiten schon enthalten ist. In ähnlicher Weise ist jemand durch ein und dieselbe Seele Mensch, Thier und lebendiges organisches Wesen. (Th. 1. 76. 3.)

§ 2. Die Substantialität der Seele.

1. Um die Natur der menschlichen Seele zu erkennen, muss ihre Gattung und ihr specifischer Unterschied von anderen Arten derselben Gattung bestimmt werden. Dass die menschliche Seele ein Seiendes ist, wurde gezeigt. Die höchsten Gattungen des Seins sind aber das substantiale und das nichtsubstantiale Sein. Zunächst ist daher zu untersuchen, zu welcher dieser beiden Kategorien die Seele gehört: denn da sie ein endliches vollständiges einheitliches und reales Sein hat, so erfüllt sie die vier Bedingungen, welche erfordert werden, damit etwas zu den Kategorien gezählt werden kann. (I, 120.) Es handelt sich also hier darum, ob die Seele eine Substanz ist oder nicht. Wie beschaffen diese Substanz ist, und welcher Seinszustand ihr zukommt, sind Fragen, die erst in zweiter Linie zu stellen sind und deshalb von der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen bleiben.

2. Die menschliche Seele ist kein Accidenz, also muss sie als ein reales vollständiges einheitliches und endliches Seiendes eine wahre Substanz sein. Wäre die Seele ein Accidenz, so müsste sie wegen der Wesenseinheit des Menschen offenbar in ihm sein: sie wäre also ein Accidenz ihres Leibes. Als Accidenz des menschlichen Körpers, der als solcher eine bereits im Sein fertig gebildete körperliche Substanz wäre, könnte die Seele aber nur eine accidentale Seinsform oder Seinsvervollkommnung sein. Alle natürlichen Seinsformen, die als Accidenzen zum fertigen Körper hinzukommen und ihn im Sein weiter vervollkommen, sind aber Accidenzen eines Körpers, von dem sie selbst im Sein getragen und individualisirt werden. Sie sind also selbst körperlich, da sie entweder aus dem stofflichen Seinselement entspringen, wie die Quantität, oder aus der Wesensform des Körpers, wie die Qualitäten. Sie können also in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit die Seinsweise des Körpers nie überschreiten. Die Seele ist aber das erste reale Lebensprincip im Menschen und überschreitet durch ihre intellectuellen Functionen durchaus die Kräfte der körperlichen Substanz als solcher. Ebenso wenig könnte die Seele als Accidenz ihres Leibes das Princip der sensitiven und vegetativen Lebenserscheinungen im Menschen sein; denn so wie

diese Thätigkeiten die Kräfteäusserungen der unbelebten Körper überschreiten, so muss auch ihr Princip wesentlich von der Natur der Körper unterschieden sein. Wäre die Seele aber ein immaterielles Accidenz, so könnte sie wieder nicht Accidenz ihres Leibes sein; denn das Accidenz verhält sich zu seiner Substanz, worin es sein Sein hat, wie Seinsverwirklichung zur Seinsmöglichkeit, die auf einander bezogen und deshalb zu derselben Gattung von Dingen gehören müssen, da die accidentale Seinsform in die Substanz aufgenommen wird und eben dadurch die Substanz selbst weiter im Sein bestimmt und vervollkommnet. Rein immaterielle Accidenzen können daher nicht in einem Körper als in ihrem Subject sein. Also kann die Seele als das erste Lebensprincip im Körper kein Accidenz sein. Als das, was sie ist, muss sie aber ein Etwas sein. Alles nicht accidentale Sein ist aber, insofern es ein Etwas ist, nothwendig eine Substanz, da die Eintheilung des Seienden in Substanz und Accidenz das endliche Sein erschöpft. Also ist die menschliche Seele eine Substanz.

3. Selbstbeobachtung und Erfahrung an anderen Menschen lehren, dass die menschlichen Lebenserscheinungen beständig wechseln: dennoch schreiben wir die wechselnden Erscheinungen einem identischen Subjecte zu. Meine Gedanken, Vorstellungen und Gefühle wechseln, aber sie sind in allem Wechsel immer meine eigenen Gedanken, Vorstellungen und Gefühle, verkettet in dem beständigen Selbstbewusstsein des von allen anderen Dingen fest unterschiedenen und dauernden Ich. Jene Erscheinungen selbst sind also Accidenzen, denn ohne ein Subject sind sie nicht denkbar. Ihr Subject ist das erste reale Lebensprincip, von dem sie als Thätigkeiten ausgehen. Dieses Subject, welches wir die Seele nennen, muss also substantial sein. Die Seele ist also entweder selbst eine Substanz oder nur ein substantialer Theil des Menschen; denn da jedes Lebensprincip die Wesensform seines lebendigen Körpers ist, so ist es als solches substantialer Theil des Ganzen. Auf jeden Fall hat also die Seele ein substantiales Sein. Dieses kann entweder eine vollständige Substanz der Art nach sein oder eine unvollständige, die erst in Vereinigung mit einem anderen Dinge eine einzige der Art nach bestimmte Natur bildet. Insofern aber die Seele selbst substantial ist, weil sie nicht in etwas anderem dem Sein nach ist und für ihr Sein nicht eines anderen Seins als Träger bedarf, ist sie jedenfalls Substanz und als solche der Substantialität nach vollständig, wenn sie es auch der besonderen Art nach nicht ist, weil sie dazu bestimmt ist, mit einem anderen substantialen Seinselement zusammen eine der Art nach bestimmte Natur zu bilden. Es ist also klar, dass die Seele eine Substanz ist, welche in Bezug auf das substantiale Sein vollständig und vollkommen ist, während die andere Frage noch offen bleibt.

4. Sofern die Seele als wahre Substanz in ihrem substantialen Sein vollständig und fertig besteht, lässt sie dennoch eine Verschiedenheit

ihrer substantialen Vollkommenheit zu. An sich verhalten sich, wie Aristoteles sagt, die Arten der Dinge wie die Zahlen, lassen also an sich keine Gradunterschiede der Vollkommenheit zu. Aber nicht jede Verschiedenheit der Wesensform bewirkt eine Verschiedenheit der Art; sondern nur solche Wesensunterschiede bewirken auch Artunterschiede, welche aus den Principien der Wesensformen oder aus den verschiedenen Begriffen derselben selbst entspringen. (Th. c. gent. 2, 81.) Je besser ein Körper organisirt und dadurch für die Aufnahme eines Lebensprincipes beanlagt ist, um so besser wird auch die Seele in ihm thätig sein, wenn sie in ihm verwirklicht ist: denn die Seinswirklichkeit ist immer der Seinsanlage, zu der sie gehört, proportionirt. Seinswirklichkeit und Wesensform werden nämlich im Stoffe aufgenommen gemäss der Aufnahmefähigkeit des Stoffes: denn das Sein als solches wird in die Dinge aufgenommen. (I, 41.) Daher ist auch beim Menschen der besser organisirte Körper der Träger einer Seele, die vollkommener die Lebensfunctionen ausübt; und Aristoteles gibt deshalb die Feinheit des Tastsinnes, worin sich die vollkommenere Organisation des Nervensystems zeigt, als Zeichen höherer intellectueller Begabung an. Ohne dass also das Wesen der menschlichen Seele verändert würde, kann dennoch ihre substantiale Vollkommenheit in den menschlichen Individuen eine grössere oder geringere sein, je nach der durch die Organisation bedingten Aufnahmefähigkeit, die der Leib für das Lebensprincip besitzt. (Th. 1. 85. 7.) Diejenige Verschiedenheit der Seinsformen, welche aus der Anlage des Stoffes entspringt, bewirkt also keinen Unterschied der Art nach, sondern nur der Zahl nach, nämlich der Individuen derselben Art. Dieser individuelle Unterschied kommt also daher, dass der Stoff in seiner eigenthümlichen Seinsweise als substantiales Seinselement des Körpers die Wesensform der Zahl nach in den Individuen derselben Art differenzirt. Der individuelle Unterschied ist ein Zustand der Substanz, also der Seele selbst, und als solcher muss er auf die Kategorie der Substanz zurückgeführt werden. (I, 126. Vgl. Th. 1. 85. 7 ad 3.) Daraus erklären sich die verschiedenen Anlagen, Genie, Talent, Temperament u. s. w., deren Beschreibung die empirische Psychologie unternimmt, und die als individuelle Unterschiede von der metaphysischen Psychologie nicht weiter untersucht werden.

§ 3. Die Einfachheit der Seele.

1. Da die menschliche Seele eine Substanz ist, so fragt es sich weiter, ob sie als Substanz einfach oder zusammengesetzt ist. Die Seele verrichtet im Menschen als Lebensprincip thatsächlich verschiedene Functionen; sie besitzt also die Kraft, ebensoviele Functionen zu verrichten, und diese sind zusammen in der Seele als ihrem ersten Lebensprincip enthalten. Insofern also ist die Seele ein Ganzes, weil sie verschiedene

Kräfteäusserungen hervorbringen kann. Hier handelt es sich jedoch nicht darum, sondern vielmehr um die Natur der Seele selbst als ein Seiendes; und es fragt sich, ob die Seele als ein in sich selbst Seiendes weiter dem substantialen Sein nach aus Theilen zusammengesetzt ist. Eine Substanz kann aber in doppelter Weise zusammengesetzt sein, einmal aus integrirenden Theilen, die unter einander ähnlich sind, weil sie alle ein und dasselbe Wesen haben. Dies ist der Fall bei allen ausgedehnten Substanzen, deren Quantität ein Accidenz der Substanz ist, so dass die Natur eines solchen Dinges eben darin besteht, dass die Substanz accidental ausgedehnt sein muss, wie die Körper, welche in Folge des stofflichen Elementes Theile in sich selbst haben müssen, auch wenn von den übrigen Eigenschaften der Quantität abgesehen wird. (I, 136.) Eine solche Substanz ist also zusammengesetzt, indem sie Theile hat, die aus der Quantität als dem dieser Substanz wesentlich zugehörigen Accidenz folgen. Eine Substanz kann aber, auch wenn sie quantitativ nicht zusammengesetzt ist, dennoch dem Sein nach aus wirklichen Wesenstheilen zusammengesetzt sein. Die menschliche Seele ist aber in beiden Beziehungen einfach.

2. Die Seele hat keine quantitativen Theile, sie ist nicht ausgedehnt. 1) Die Seele ist kein Körper, wie früher gezeigt wurde. Also hat sie kein stoffliches Seinselement, woraus das Ausgedehntsein folgen könnte. 2) Die Natur der Seele lässt keine Ausdehnung zu. Jedes ausgedehnte Ding ist nämlich erstens so beschaffen, dass nur ein Theil desselben einen anderen berühren kann, während die ganze Substanz nicht sich selbst ganz berührt. Bei der körperlichen Berührung entspricht stets ein mathematisch bestimmbarer Punct des einen Körpers einem ebenso bestimmbaren Puncte des anderen Körpers: und dasselbe ist der Fall, wenn ein Theil eines Körpers einen anderen Theil desselben Körpers berührt. Wenn also bei dieser Berührung ein Punct des einen Theiles einen anderen Punct des anderen Theiles berührt, so sind mathematisch beide Puncte eins, ihr Abstand ist gleich Null, während ihr Abstand von jedem anderen Puncte des Körpers niemals gleich Null wird. Die Seele dagegen als Princip der intellectuellen Thätigkeiten ist im Stande, über sich selbst zu reflectiren: sie erkennt sich selbst, nicht nur einem Theile nach, sondern ihrer ganzen Substanz nach. Ebenso kann sie beim Erkennen einen Gegenstand als das, was er ist, also ganz begreifen, und nicht nur theilweise, und zwar thut sie dies ohne quantitative Berührung dieses Gegenstandes, der ja gar nicht räumlich gegenwärtig zu sein braucht. Endlich erkennt sie ihren Gegenstand durch ihr ganzes Wesen, nämlich als intellectuelles Lebensprincip; und zwar erkennt sie ihn sowohl als ein Ganzes wie auch seine Theile, sowohl die der Quantität nach grösseren als auch die kleineren, wenn er überhaupt ausgedehnt ist. So berührt auch die menschliche Seele, die in ihrem Körper wirklich ist, diesen eigenen ausgedehnten Körper

nicht in quantitativer Weise, sondern dadurch, dass sie ihm das Sein mittheilt, es in ihm erhält und ihn zu den Lebenserscheinungen durch ihre Seinsbethätigung bewegt, so dass sie den ganzen Körper durch ihre Kraft allein berührt. (Th. c. gent. 2, 49; 56. Vgl. Caietanus in Th. 1. 52. 1.) Da aber die menschliche Seele nicht stofflich und somit gar nicht ausgedehnt ist und keine quantitativen Theile haben kann, so ist es auch nicht denkbar, dass sie einem Theile nach zwar ganz immateriell, einem anderen Theile nach aber ausgedehnt sei: denn dieser Theil, wonach sie ausgedehnt wäre, würde nicht die Natur der Seele haben, also selbst nicht Theil der Seele sein.

3. Die Seele hat keine Wesenstheile, sie ist also ihrem Wesen nach nicht zusammengesetzt, sondern einfach. Jedes Lebensprincip muss als das, was es ist, einfach sein, weil es das sich selbst Bewegende ist. Angenommen nämlich, die Seele habe Theile, so muss man ihr mindestens zwei Theile beilegen. Um die Lebenserscheinungen in dieser Annahme zu erklären, sind drei Fälle zu betrachten. Entweder ist nur der erste Theil der Seele die Hauptursache der Lebensbewegung oder nur der zweite oder endlich beide zusammen. In den beiden ersten Fällen wäre nur derjenige Theil das erste Lebensprincip, welcher die Hauptursache der Bewegung ist; und nur dieser Theil wäre in Wahrheit die Seele, die dann jedenfalls nicht mehr zusammengesetzt, also einfach sein müsste, der Annahme gemäss, die zu Grunde gelegt wurde. Der dritte Fall, der noch übrig ist, nimmt an, dass die beiden Theile der Seele nur zusammen das Lebensprincip sind. In diesem Falle sind entweder beide Theile nur Theilursachen, setzen also nothwendig ein neues drittes Princip voraus, welches die beiden Theile zum Lebensprincip machte und sie deshalb zur Hervorbringung der Lebensbewegung erst vereinigen müsste. Dieses dritte Princip muss aber dem lebendigen Gegenstande innerlich sein, weil sonst die ganze Wirkung desselben von Aussen mechanisch hervorgebracht würde und nicht das Leben als innere Selbstbewegung wäre. Dieses dritte Princip wäre dann allein die wahre Seele und wiederum einfach, wenn man nicht ins Unendliche fortgehen wollte, wodurch eben jede Erklärung unmöglich würde. Oder aber beide Theile sind für sich Totalursachen; dann wäre jeder von ihnen wahres Lebensprincip: wir hätten also zwei wahre Seelen, von denen jede der Annahme gemäss einfach wäre. Dies wäre aber eine durchaus grundlose Annahme, da sie die Seelen in ein und demselben lebendigen Gegenstande beliebig und indefinit vervielfältigt. Endlich könnte der eine Theil Hauptursache sein und der andere nur die secundäre Ursache der Lebensbewegung. Dann aber ist nur der Theil, der als Hauptursache thätig ist, das erste Lebensprincip, also die Seele, und diese würde wiederum einfach sein. Also ist die Seele in allen denkbaren Fällen einfach in Bezug auf ihr Wesen. Diese Einfachheit des Wesens, welche jede Zusammensetzung aus Wesensbestandtheilen ausschliesst,

betrifft die Natur der Seele als eine bestimmte Wesenheit, wonach die Seele zur Gattung der einfachen Substanzen gehört. Dadurch ist aber die rein metaphysische Zusammensetzung, die jedem endlichen Sein zukommt, nicht ausgeschlossen, nämlich die reale Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Wirklichsein der Existenz in jeder wirklich existirenden menschlichen Seele, und weiter die Seinszusammensetzung aus Potentialität und Actualität, d. h. aus der im Wesen der Seele enthaltenen Seinsanlage zur Verwirklichung derselben sowohl im Sein wie im Thätigsein.

4. Die Wesenseinfachheit der Seele ergibt sich ebenso aus den besonderen Thätigkeiten der menschlichen Seele als Princip des intellectuellen Lebens im Erkennen und Wollen. 1) Die Seele erkennt einfache Gegenstände, also muss sie selbst einfach sein. Jede Thätigkeit wird als das, was sie ist, aus ihrem Gegenstande erkannt, worauf sie gerichtet ist. Jede Thätigkeit führt aber weiter zur Erkenntniss der Natur ihres Principes. Die Seele erkennt aber ganz unausgedehnte Dinge, z. B. den mathematischen Punct, der als solcher sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Also muss sie selbst einfach sein. (Augustinus de quant. an. c. 13.) 2) Die erkennende Seele ist sich der Einheit des Erkenntnissvorganges bewusst, also muss sie selbst eine an sich einfache Substanz sein. Wir erkennen z. B. aus der richtigen Definition, was Wahrheit oder Güte im Allgemeinen ist. Wäre die Seele aus Theilen zusammengesetzt, deren wenigstens zwei angenommen werden müssten, so sind folgende Fälle möglich. Entweder erkennt der erste Theil den einfachen Gegenstand, z. B. das Wesen der Güte als solches, vollständig oder der zweite oder beide zusammen, oder aber keiner erkennt ihn für sich vollständig. Im letzten Falle kann der an sich einfache Gegenstand überhaupt nicht erkannt werden, und dann käme keine Erkenntniss zu Stande und keiner der beiden Theile wäre die intellectuelle Seele. Erkennt aber jeder der beiden Theile den einfachen Gegenstand vollständig, so wäre jeder eine wahre erkennende Seele und somit einfach, und es müsste dann zwei unterschiedene Erkenntnisse des einen Gegenstandes geben, was jedoch unserem Selbstbewusstsein durchaus widerspricht. Erkennt aber nur ein Theil den einfachen Gegenstand wirklich vollständig, so ist nur dieser Theil die wahre Seele und als solche eine einfache Seele. In ähnlicher Weise erweist sich die Einfachheit der Seele auch aus dem Vorgange des Wollens.

§ 4. Die Geistigkeit der Seele.

1. Die menschliche Seele ist ein substantiales Seiendes, sie gehört zur Kategorie der Substanzen. Sie ist ferner einfach, da sie nicht aus integrirenden Theilen besteht, also keine Quantität besitzt, und ebenso wenig in ihrem substantialen Sein aus unvollständigen Wesensbestand-

theilen zusammengesetzt ist. Sie gehört also zur Gattung der einfachen Substanzen. Dadurch ist aber die Natur der menschlichen Seele in Bezug auf ihre Art noch nicht bestimmt; es fehlt noch der specifische Unterschied. Einfach sind viele Dinge, ohne dass sie mit der menschlichen Seele der Art nach übereinstimmen. Einfach ist z. B. der mathematische Punct: er ist etwas Reales, aber keine Substanz, sondern nur ein Accidenz, nämlich die Grenze oder das Ende der Linie. Sein ganzes Sein besteht also nur in dem Begrenztsein eines anderen: als Grenze der Quantität hat er aber selbst keine Quantität und ist somit einfach. Einfach sind ferner die substantialen Wesensformen der Körper in Bezug auf ihr eigenes Sein, insofern sie Seinsbestandtheile der einen, aus ihnen und dem stofflichen Seinselement zusammengesetzten, einheitlichen körperlichen Substanz sind. Denn diese Wesensform, wodurch der Körper das ist, was er wirklich ist, verwirklicht die reale Anlage des Stoffes im Sein: offenbar kann es aber nur eine einzige substantiale Seinswirklichkeit geben, welche, indem sie die Seinsanlage vollendet, die Substanz als solche bildet: jede andere noch hinzukommende Seinsvervollkommnung ist, weil sie zum fertigen substantialen Sein hinzutritt, nur eine accidentale Seinsform der Substanz. In ihrer Substantialität ist also die Wesensform der körperlichen Substanz einfach; ebenso aber ist sie auch einfach, insofern sie an sich nicht ausgedehnt ist; denn Ausdehnung als Quantität ist ein Accidenz der ganzen körperlichen Substanz, nicht aber das Accidenz der substantialen Wesensform. Einfach sind ferner die Seelen der Pflanzen und Thiere. Es gibt aber tatsächlich und erfahrungsmässig drei Arten von Substanzen: erstlich die körperliche Substanz: diese ist in Bezug auf ihre substantiale Wesensform zwar einfach; als ein substantiales Ganzes, aus Stoff und Wesensform dem Sein nach gebildet, verlangt sie aber wegen des stofflichen Principes die Ausdehnung. Zweitens gibt es Substanzen, welche in Bezug auf ihr substantiales Sein unvollständig sind, indem sie subjectiv von demjenigen Principe abhängig sind, mit welchem sie zusammen erst diese bestimmte Art bilden. Diese substantial unvollkommene Substanz kann daher ohne jenes andere sie ergänzende Princip gar nicht sich bethätigen. Solcher Art sind die Seelen der Pflanzen und Thiere, deren Thätigkeiten nur durch körperliche Organe ausgeübt werden können. Diese Substanzen sind also unvollkommen, sowohl in Bezug auf die bestimmte Art, weil sie mit dem Körper zusammen erst die Pflanze und das Thier bilden, als auch in Bezug auf ihr substantiales Sein, weil sie nur durch den organischen Körper sich bethätigen und eben deshalb auch nur in ihm sein können. Sie hängen daher sowohl in Bezug auf ihre specifische Thätigkeit wie in Bezug auf ihr Sein vom Stoffe ab. Man hat sie im Unterschiede von den körperlichen Substanzen wohl materielle Substanzen genannt, wobei aber nur ihre Abhängigkeit von der Materie zu berücksichtigen ist; denn an sich sind

sie immateriell wie jede Wesensform, d. h. ganz von der Materie oder dem Stoffe verschieden. Der Name hat jedoch keine Bedeutung, wenn nur der Begriff klar ist. Drittens sind Substanzen denkbar, welche in ihrem substantialen Sein vollständig und vollkommen sind, so dass sie subjectiv, als das, was sie sind, sich unabhängig vom Stoffe bethätigen und unabhängig von ihm sein können. Diese Art der Substanzen werden wir geistige Substanzen nennen, weil ihre Thätigkeit das intellectuelle Leben ist. Die geistige Substanz kann wiederum eine doppelte Art bilden. Jede geistige Substanz ist der Erklärung nach vollständig in Bezug auf ihr substantiales Sein, insofern sie unabhängig von der Materie sein und sich bethätigen kann. Sie kann aber entweder dazu bestimmt sein, mit einem Körper zusammen eine der Art nach bestimmte einheitliche Natur zu bilden, wie die geistige Seele mit dem Körper zusammen die menschliche Natur als ein einheitliches Wesen bildet. Eine solche geistige Substanz ist vollständig in Bezug auf ihre Substantialität, aber unvollständig in Bezug auf ihre bestimmte Art. Es liesse sich jedoch auch denken, dass eine geistige Substanz nicht zur Vereinigung mit einem Körper bestimmt wäre, und dann würde sie sowohl ihrer Substantialität wie ihrer Art nach vollständig sein. Jede geistige Substanz muss aber zugleich einfach sein, wie aus ihrem Begriffe hervorgeht, während die einfache Substanz nicht nothwendig geistig ist. Es ist also jetzt zu beweisen, dass die menschliche Seele wirklich zur Art der geistigen Substanzen gehört, dass sie nämlich als Substanz weder im Sein noch in ihrer specifischen Thätigkeit von ihrem Leibe abhängt.

2. Alles Thätigsein ist der natürliche Ausfluss des Seins. (I, 155.) Ein Ding kann sich nur soweit bethätigen, als es ein Sein hat. Alles aber, was wesentlich zu einer bestimmten Thätigkeit gehört, kommt von dem ersten Principe dieser Thätigkeit. Das menschliche Erkennen als eine intellectuelle Thätigkeit kommt vom ersten realen Principe des menschlichen Lebens, also von der Seele. Es unterscheidet sich von der sensitiven Erkenntniss durch den besonderen Gegenstand der Erkenntniss und durch die Weise des Erkennens. Die sensitive Erkenntniss erfasst nur einzelne individuelle körperliche Gegenstände, während der Mensch auch unkörperliche Gegenstände erkennt und in den körperlichen Dingen selbst ihre Natur, also das Allgemeine, mit Ausschluss der Besonderheit und Individualität erfasst, wie wir z. B. hier von der menschlichen Natur reden, nicht wie sie in uns ist, sondern wie sie allen Menschen gemeinsam ist und in solcher Allgemeinheit durch keinen Sinn wahrgenommen werden kann. Ferner beginnt zwar unser Erkennen mit der sinnlichen Wahrnehmung, aber wir bleiben nicht dabei stehen. Wir theilen und combiniren die Begriffe, die wir aus sinnlicher Wahrnehmung abstrahirt haben und folgern neue allgemeine übersinnliche Wahrheiten daraus. Das menschliche Erkennen als solches im Gegensatz zur sensitiven Erkenntniss hängt daher nicht

absolut von der Materie ab; die Körperwelt bietet nur den ersten Gegenstand der Erkenntniss dar, subjectiv aber ist das Erkennen selbst eine von der Materie ganz unabhängige Thätigkeit. Also muss auch das erste Princip des Erkennens, die menschliche Seele selbst, weil sie sich unabhängig von der Materie bethätigen kann, ein von der Materie unabhängiges Sein besitzen, also geistig sein. (Th. c. gent 2, 80.)

3. Die intellectuelle Erkenntniss des Menschen kann die Natur aller Körper erfassen; denn an sich betrachtet, ist die Natur keines Körpers für unsere Erkenntniss unzugänglich. Thatsächlich schreiten wir auch durch die Naturwissenschaften in dieser Erkenntniss beständig fort. Dies setzt aber eine solche Beschaffenheit des ersten Principes des menschlichen Erkennens, nämlich der Seele voraus, dass sie in ihrer eigenen Natur nichts von dem, was sie erkennen kann, besitzt. Wäre die Natur eines Körpers in der Seele, und wäre diese dann selbst körperlich, so würde eben dasjenige, was auf diese Weise der Seele innewohnte, die Erkenntniss anderer körperlicher Naturen hindern. Jeder Körper hat eine im Sein durchaus bestimmte materiell besondere und einzelne Natur. Dasjenige Princip, welches die Naturen aller Körper in sich durch das Erkennen aufnimmt, kann also nicht selbst ein Körper sein; denn dann wäre es selbst materiell besondert und bestimmt und somit auf diese eine Natur beschränkt. Ebenso wenig kann die Seele ihre intellectuelle Erkenntniss durch ein körperliches Organ ausüben; denn die einzelne bestimmte und besondere Natur jenes Organes lässt die Erkenntniss der Natur aller Körper gar nicht zu. Die Seele übt also subjectiv eine Thätigkeit aus, zu welcher der Körper selbst nicht mitwirken kann: denn alles, was er thut, besteht nur in einer Veranlassung und Vorbereitung der specifischen Erkenntnissthatigkeit, die als solche aber von jeder körperlichen Thätigkeit verschieden ist. Nichts kann aber durch sich selbst thätig sein, wenn es nicht durch sich selbst subsistirt; denn nur das Seiende schlechthin, die Substanz, ist thätig, da alles Thätigsein ein Accidenz der Substanz, ein besonderes Sein des schlechthin Seienden ist. Jedes Ding ist also nur so thätig, wie es selbst Seinsverwirklichung und Seinsvollendung besitzt. Die menschliche Seele ist aber beim intellectuellen Erkennen durch sich selbst und subjectiv unabhängig von der Materie thätig, also hat sie ein von der Materie unabhängiges Sein, also ist sie eine geistige Substanz. (Th. 1. 75. 2.)

§ 5. Die Belebung des Leibes durch die Seele.

1. Die menschliche Seele ist ihrem Begriffe nach das erste reale Lebensprincip im menschlichen Körper. Dieses Princip ist eine einfache geistige Substanz. Also ist das erste reale Lebensprincip im menschlichen Körper eine einfache geistige Substanz. Hieraus ergibt sich die Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe sowohl in Bezug auf das Sein

wie auf das Thätigsein. In Bezug auf das Sein ist die Einheit der Seele und des Leibes im Menschen eine einzige Wesenseinheit. In jedem Ganzen, also auch in jedem lebendigen Wesen, ist nur eine substantiale Form vorhanden. 1) Jedes Ding wird in seinem Sein durch die erste Wesensform gebildet. Die erste Seinsform ist aber die substantiale, wodurch etwas schlechthin ein Seiendes wird, während alle anderen Seinsformen accidental zu der bereits im Sein fertig gewordenen Substanz hinzutreten. 2) Gäbe es mehrere Wesensformen in einem Ganzen, so würde ein Werden im naturphilosophischen Sinne insofern unmöglich sein, als ein Uebergang vom nichtsubstantialen Sein zum substantialen Sein nicht mehr statt finden könnte. Hätte also ein Ganzes ausser der ersten substantialen Wesensform noch eine zweite, so könnte es diese zweite nur durch Veränderung erlangt haben; aber es könnte nie das geworden sein, was es ist, nämlich das Ganze, welches zwei substantiale Wesensformen besitzen soll. Denn die Grenze des Werdens ist nur die substantiale Wesensform, wodurch ein Ding schlechthin als das, was es ist, ein Seiendes ist: diese Seinsform schlechthin wäre aber in dieser Annahme bereits vorhanden, ehe die zweite Wesensform hinzukäme. Also könnte die zweite Wesensform nicht wieder das hervorbringen, was schon vorhanden ist: sie würde vielmehr, wenn sie wirklich hinzukäme, das, was schon ist, verändern oder zu etwas anderem machen als das, was es ist. (Th. Q. de spirit. creat. a. 3; 1. 76. 4.) 3) Accidentale Seinsform ist diejenige, welche zu der vollständig gebildeten Substanz als weitere Seinsvollendung hinzukommt, ohne jedoch die bereits fertige Substantialität als solche im Sein zu vermehren. Durch die substantiale Wesensform wird aber der Stoff als ein unvollständiges substantiales Seinselement ergänzt und im Sein vollendet. Darin aber beruht das Wesen des Körpers im Unterschied vom Accidenz, welches im Wesen nicht eingeschlossen ist. 4) Die substantiale Wesensform ist die erste Seinsverwirklichung des Stoffes. Für jeden Stoff kann es aber nur eine einzige erste Seinsverwirklichung und deshalb auch nur eine einzige wirkliche substantiale Seinsform geben. 5) Jede substantiale Wesensform eines Körpers bezieht sich daher, weil sie den Stoff im Sein verwirklicht, auf den Stoff als auf ihr unmittelbares Subject. Alle substantialen Wesensformen sind aber als solche der Gattung nach gleich. Also müssen sie alle dasselbe Subject haben, worin sie ihrer Natur nach aufgenommen werden, nämlich den Stoff. Also muss auch die menschliche Seele als Wesensform ihres Leibes vom Stoffe aufgenommen werden. (Th. Opusc. 45.) Die menschliche Seele ist daher die substantiale Wesensform ihres Leibes: nämlich wesentlich oder substantial das Seinsprincip für den Leib, wodurch der Leib als durch sein formales Princip wesentlich erst menschlicher Leib wird, und wodurch die Seele mit ihrem Leibe als eine einzige der Art nach vollständige Substanz ein einziges Sein hat. (Th. c. gent. 2, 48.)

2. Die menschliche Seele wird daher mit ihrem Leibe durch sich selbst unmittelbar vereinigt, denn darin besteht die Ursächlichkeit der formalen Ursache. Die Wesensform als solche bewirkt durch sich selbst, durch ihr Sein, dass das Subject, worin sie durch ihr Sein wirkt, verwirklicht wird; denn die Wesensform ist ja selbst Seinsverwirklichung, gibt also ihrem Subject das Sein nicht erst vermittelt etwas anderen, sondern unmittelbar durch sich selbst. (Th. 1. 76. 7.) Es gibt also in dem lebendigen Wesen ausser der einen substantialen Wesensform keine Wesenstheile als besondere Wesensformen; alle Glieder des Organismus werden vielmehr durch die eine substantiale Wesensform belebt, und die Belebung selbst unterscheidet sich blos nach der verschiedenen Anlage der Glieder. Die höhere Seele enthält also die niederen Seelen sowohl in formaler Weise, weil sie die formalen Wirkungen der niederen Seelen durch sich selbst hervorbringt, als auch auf eminente Weise, weil sie jene Wirkungen ohne die Beschränkung hervorbringt, welche mit der Seinsbegrenztheit der niederen Wesensformen nothwendig verbunden ist. Dasjenige, was das erste Princip ist, wodurch etwas sich bethätigt, ist die Seinsform dessen, dem diese Bethätigung zugeschrieben wird. So ist z. B. das erste Princip, wodurch der Körper gesund wird, die Gesundheit selbst; und das erste Princip, wodurch die Seele wissend wird, ist die Wissenschaft. Daher ist die Gesundheit eine Seinsform des Körpers, und die Wissenschaft eine Seinsform der Seele. Der Grund dafür ist dieser: nichts ist thätig, ausser insofern es wirklich ist. Thätig ist also etwas durch eben dasjenige, wodurch es wirklich ist. Offenbar ist aber die Seele als Lebensprincip das Erste, wodurch der Körper lebt. Da sich das Leben aber für uns nach den verschiedenen Selbstthätigkeiten in den verschiedenen Stufen der lebenden Wesen offenbart, so ist dasjenige, wodurch wir als durch das erste Princip eine jede dieser verschiedenen Lebensfunctionen ausüben, eben die Seele. Die Seele ist nämlich das erste Princip, wodurch wir uns ernähren, sinnlich wahrnehmen und uns örtlich bewegen, und ebenso auch das Erste, wodurch wir erkennen. Dieses Princip also, wodurch wir als durch das erste Princip erkennen, ist die Wesensform des menschlichen Körpers, mag man es Intellect oder intellective Seele nennen. Unser Selbstbewusstsein lehrt uns, dass wir selbst es sind, die wir erkennen. Entweder müssen wir also gegen das offenbare Zeugniß unseres Selbstbewusstseins unsere persönliche Identität leugnen, oder zugeben, dass die intellective Seele, welche eine einfache geistige Substanz ist, die substantiale Wesensform des menschlichen Körpers ist. (Th. 1. 76. 1.)

3. Da die intellective Seele als substantiale Wesensform mit dem Körper sich vereinigt, so kann es also keine andere substantiale Wesensform ausser ihr im Menschen geben. Sie wird also unmittelbar mit dem Stoffe vereinigt. Sie verleiht also dem Stoffe unmittelbar durch sich selbst das Sein in Wirklichkeit oder das Sein schlechthin. Deshalb

ist es wesentlich ein und dieselbe Wesensform, wodurch der Mensch ein Seiendes der Wirklichkeit nach ist, wodurch er eine körperliche Substanz, wodurch er ein lebendiges organisches Wesen, wodurch er Thier, und wodurch er Mensch ist. (Th. 1. 76. 6 ad 1. Vgl. Zigliara, Summa philos. Psych. 16, X. XI.) In dieser Seinseinheit von Leib und Seele besteht die letzte Seinsvollkommenheit der menschlichen Substanz, die aus dem Stoffe und der substantialen geistigen Seele als eine Wesenseinheit dem Sein nach zusammengesetzt und somit Person ist als das substantiale Ganze im Zustand seiner letzten und höchsten unmittelbaren Seinsvollendung. (I, 129.)

4. Die Seele und der Körper sind in dem einen persönlichen und wesentlichen Sein des ganzen Menschen geeinigt. Alle vitalen Kräfte, die im Menschen sind, kommen von der Seele als dem ersten Lebensprincip und haben sozusagen ihre Seinswurzeln im Wesen der Seele selbst. 1) Daher übt die Seele wahrhaft und ihrer Natur nach durch sich selbst auf den Körper einen Einfluss aus; denn sie gibt ihm wahrhaft, natürlich und durch sich selbst das specifische menschliche Sein: ohne die Seele heisst und ist der Körper kein menschlicher Körper mehr. 2) Der Körper dagegen, weil er die Seele zu seiner ganzen ausschliesslichen Wesensform hat, übt auch auf die Seele einen gewissen Einfluss aus, sofern er nämlich, vermittelt des von der Seele empfangenen Seins, die menschliche Natur specifisch ergänzt, worin der Mensch als das aus Seele und Körper bestehende Ganze vollkommen als Person subsistirt. 3) Nachdem die substantiale Einheit zwischen Seele und Körper zu Stande gekommen ist, üben beide gegenseitig einen Einfluss auf einander aus, und zwar besonders bezüglich derjenigen Thätigkeiten, die zwar ihre Seinswurzel in der Seele haben, aber doch Thätigkeiten des Ganzen sind, z. B. die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten, welche zwar als Lebensthätigkeiten vom ersten Lebensprincip ausgehen, aber doch Thätigkeiten der menschlichen Person und nicht blos der menschlichen Seele sind. Denn die Bethätigung folgt immer dem Sein. Wo also ein gemeinsames Sein vorhanden ist, da findet auch eine Gemeinsamkeit der Thätigkeit statt. 4) Der Körper hat sein Sein und sein Thätigsein nicht aus sich selbst, sondern von der Seele. Daher findet der Einfluss der Seele auf den Körper natürlich und an sich statt. Der Einfluss des Körpers auf die Seele dagegen ist zwar auch natürlich, aber er findet nicht an sich statt, sondern dabei wirkt vielmehr die Seele, vermittelt des von ihr informirten und im Sein verwirklichten Körpers, auf sich selbst in ihrer Thätigkeit. (Vgl. Th. Q. disp. de Ver. q. 26. a. 10.) 5) Die Belebung selbst geschieht in Gemässheit der Organisation des Körpers, d. h. nach der Anlage der Glieder zur Aufnahme der Seele. Die vollkommeneren und nothwendigeren Organe sind daher zunächst Subject der Belebung, erst in zweiter

Linie kommen die integrierenden Theile des Körpers. Die nähere Bestimmung fällt jedoch der Physiologie anheim.

5. Aus der Natur der Seele als Wesensform ihres Leibes folgt die nähere Bestimmung ihres Seins in dem von ihr belebten Leibe: es bleibt also noch die Frage zu erörtern, ob die menschliche Seele eine solche accidentale Seinsbestimmtheit besitzt, die wir analog das Irgendwo-Sein nennen können. Man pflegt nämlich nach dem Sitz der Seele zu fragen. Allein diese Bezeichnung selbst ist im strengen Sinne des Wortes Sitz schon eine falsche. Der Ausdruck Sitzen bezeichnet die Seinsbestimmung der Lage nach, und dieses accidentale Sein folgt aus den Beziehungen der Körper zum Raume; es kann also, ebenso wie das Sein in Bezug auf den Ort im Raume nur von einem Körper ausgesagt werden. Nur eine körperliche Substanz kann einen Sitz einnehmen. Die Seele dagegen als einfache geistige Substanz kann die accidental Seinsbestimmungen des Ortes und der Lage gar nicht haben, da ihr die nothwendige Voraussetzung, nämlich die Quantität, fehlt. Wichtig ist daher auch das negative Resultat der im materialistischen Sinne geführten physiologischen Untersuchungen über den Sitz der Seele. Dieselben bestätigen nämlich indirect die hier bewiesene Annahme von der Natur der Seele als einer einfachen unkörperlichen und von dem Stoffe ganz unabhängigen Substanz: denn wenn die Physiologie wirklich den Sitz der Seele im Körper aufgefunden hätte, so müsste die Seele selbst nothwendig etwas Körperliches sein, und das Ausgedehntsein müsste irgendwie ihrem Wesen zukommen. Die Physiologie hat jedoch nur gewisse Theile des Körpers als Organe der seelischen Thätigkeit bestimmen können. „Psychische Functionen sind bisher nur den Centren des Cerebrospinalorgans zugeschrieben worden. Allgemein anerkannt aber sind sie nur in den Hemisphären des Grosshirns, streitig dagegen in den übrigen Hirnthellen und im Rückenmark... Bei schichtweiser Abtragung soll (nach Flourens) eine allmähliche Abnahme aller Seelenfunctionen eintreten, eine Andeutung, dass dieselben nicht an besondere Orte des Hirns gebunden, sondern gleichmässig vertheilt sind. Frühere Angaben über das Gebundensein übrigens willkürlich abgezwigter Geistesgebiete an besondere Hirnbezirke, vor allem die phrenologischen, beruhen sämmtlich auf Täuschung.“ (Hermann, Grundriss der Physiologie des Menschen 1863 S. 348. 351. 334. 336. Vgl. Ludwig, Lehrbuch der Physiologie des Menschen 1852 I, 452—456. Gaudenzi, della sede dell' anima, L'Accademia Romana 1881 I, 261.) Ein örtlicher Sitz der Seele im Körper ist also physiologisch unerwiesen und philosophisch unmöglich.

6. Will man daher von einem Sitz der Seele sprechen, so versteht man dabei in übertragener Bedeutung die Weise, wie die Seele ihrem Wesen oder ihrer Substanz nach im Körper ist. Wenn die Seele mit dem Körper nur als die Kraft verbunden wäre, wodurch der Körper

bewegt wird, dann könnte man annehmen, dass sie nicht in jedem Theile des Körpers, sondern nur in demjenigen Theile wäre, durch welchen sie die übrigen Theile in Bewegung setzt. Allein die Seele wird mit dem Körper als seine Seinsform geeint und macht dadurch den Körper erst zu dem, was er wirklich ist, nämlich zum lebendigen menschlichen Körper. Da sie die substantiale Wesensform des Körpers ist, und als solche nicht nur das Ganze des Körpers, sondern jeden seiner Theile im Sein vollendet, so muss sie nothwendig sowohl im Ganzen wie in jedem Theile vorhanden sein. Das Ganze besteht aus Theilen. Diejenige Seinsform des Ganzen, welche den einzelnen Theilen ihr Sein nicht verleiht, ist daher nur eine solche Seinsform, die wir als eine Anordnung bezeichnen, wie z. B. die Form des Hauses eine Anordnung der Bausteine ist: eine solche Seinsform ist jedoch nur eine accidentale. Die Seele dagegen, als substantiale Wesensform, muss nicht nur die Seinsform und Seinsverwirklichung des Ganzen, sondern jedes einzelnen Theiles dieses Ganzen sein. Wenn die Seele nicht mehr vorhanden ist, so kann man die übrig bleibende Substanz nicht mehr in demselben Sinne Thier oder Mensch nennen, in welchem diese Namen von der mit der Seele vereinigten, also lebendigen körperlichen Substanz ausgesagt werden. Ebenso ist es mit den Theilen des Körpers, z. B. der Hand, dem Auge u. s. w.; denn kein Theil des Körpers behält die ihm eigenthümliche Verrichtung, sobald die Seele nicht mehr vorhanden ist, während doch jedes Ding, was sein Wesen behält, auch die diesem Wesen eigenthümliche Thätigkeit behält. Die Seinsverwirklichung oder Actualität ist aber nur in demjenigen Subject, dessen Actualität sie ist. Deshalb muss die Seele nothwendig sowohl im ganzen Körper wie in jedem Theile desselben sein. Dass sie aber in jedem Theile ganz ist, wird daraus klar, dass es eine dreifache Totalität gibt, nämlich nach einer dreifachen Theilung des Ganzen in seine Theile. Es gibt erstlich ein solches Ganzes, was quantitative Theile hat, z. B. die ganze Linie, die ganze Fläche, der ganze Körper. Es gibt zweitens ein Ganzes, was Theile seines Begriffes und seiner Wesenheit hat; so wird z. B. der definirte Gegenstand in die Theile seiner Definition und das zusammengesetzte Seiende in seinen Stoff und seine Wesensform aufgelöst. Es gibt endlich drittens ein Ganzes, nämlich das sogenannte potentiale, was in die Theile seiner Bethätigungskraft getheilt wird, durch welche es verschiedene Leistungen hervorbringen kann. Die erste Weise der Totalität oder des Seins als ein Ganzes kommt an sich keiner Wesensform zu, sondern nur zufällig denjenigen Wesensformen, die sich zum quantitativen Ganzen und seinen Theilen indifferent verhalten. Die Röthe z. B. als solche, die nur eine accidentale Seinsform ist, verhält sich gleichmässig zu ihrem Sein in der ganzen Oberfläche und in jedem Theile der Oberfläche. Wenn daher die Oberfläche wirklich getheilt wird, so wird die Röthe derselben zufällig auch getheilt. Eine solche

Wesensform dagegen, welche wie die Seele und besonders die Seele der vollkommeneren Thiere, eine Verschiedenheit von Theilen, nämlich von Organen verlangt, verhält sich nicht gleichmässig zum Ganzen und zu seinen Theilen. Daher wird sie durch Theilung der Quantität oder ihres ausgedehnten Körpers, nicht zufällig auch getheilt. Die quantitative Totalität kommt daher der menschlichen Seele weder an sich noch zufällig zu. Die zweite Weise der Totalität kommt dagegen den Wesensformen an sich und im eigentlichen Sinne zu; denn sie sind ein solches Ganzes, was nach der Vollkommenheit seines Begriffes und Wesens das ist, was es ist. Ebenso kommt den Wesensformen die Totalität der Kraft zu, weil die Wesensform das Princip des Thätigseins ist. Frägt man daher, ob die Röthe als ganze in der ganzen Oberfläche des rothen Körpers und in jedem Theile seiner Oberfläche ist, so ist ein Unterschied zu machen. Frägt man nach der quantitativen Totalität, welche der Röthe deshalb zufällig zukommt, weil sie in einem ausgedehnten Subjecte ist, so ist in diesem Sinne die Röthe nicht ganz in jedem Theile der Oberfläche. Aehnlich verhält es sich mit der Totalität der Kraft: die Röthe, welche in der ganzen Oberfläche eines gemalten Apfels ist, kann den Gesichtssinn stärker reizen, als die Röthe, die in irgend einem einzelnen Theilchen der Oberfläche ist. Frägt man dagegen nach der Totalität der Art und des Wesens, so ist die ganze Röthe in jedem beliebigen Theile der Oberfläche. Die Seele aber besitzt keine quantitative Totalität, weder an sich noch auch in zufälliger Weise. Es genügt daher, zu sagen, die ganze Seele ist in jedem Theile des Körpers nach der Totalität ihrer Vollkommenheit und Wesenheit, nicht aber nach der Totalität ihrer Kraft; denn die Seele ist nicht nach jeder Seelenkraft in jedem Theile des Körpers, sondern nach jeder Seelenkraft nur in dem besonderen Organe, vermittelst dessen diese bestimmte Seelenkraft sich bethätigt. So ist sie z. B. der Sehkraft nach nur im Auge. Weil die Seele jedoch eine Verschiedenheit in den Körpertheilen erfordert, so darf man sie nicht auf dieselbe Weise mit dem ganzen Körper und mit seinen Theilen vergleichen: sie bezieht sich vielmehr zuerst und an sich auf das Ganze des Körpers als auf das der Seele eigenthümliche und proportionirte Subject, welches von ihr im Sein vervollkommenet werden kann. Auf die Theile des Körpers aber bezieht sie sich erst nachher, sofern nämlich die Theile eine Hinordnung auf das Ganze besitzen. (Th. 1. 76. 8.) Diese Ansicht über das Sein der Seele in ihrem Körper wird auch durch die Thatsachen des Selbstbewusstseins bestätigt. Die Seele als solche empfindet subjectiv mit gleicher Geschwindigkeit die Verletzung in jedem Theile des Körpers. Das wäre aber unmöglich, wenn die Seele nicht in jedem Theile gegenwärtig wäre. (Th. 1. D. 8 q. 5 a. 3.) Die Messungen der Psychophysik und ebenso Herbart's Berechnungen beweisen gar nichts hiergegen. Die ersteren betreffen nur physiologische

Vorgänge der quantitativen Organe und haben nur Gültigkeit für die Bewegungserscheinungen des Körpers selbst. Herbart's Statik und Mechanik des Geistes behandelt nur die rein mathematischen Grundlagen derselben, sieht also von der Lebensthätigkeit als solcher ab und betrachtet nur die Ordnung der Reihenfolge von solchen Vorstellungen, welche einen quantitativen Ausdruck erlauben. Seine Untersuchungen sind daher logischer, aber nicht psychologischer Natur. (Vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Phil., 1834, 3. Ausg. S. 260—264.) Kurz und treffend fasst Augustinus die Frage nach dem Sein der Seele im Körper dahin zusammen: *ideo simplicior est corpore, quia non male diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet eius parte tota.* (De Trin. 6, 6. Vgl. Th. c. gent. 2, 72. Q. de an. a. 10.)

§ 6. Der Ursprung der Seele.

1. Aus der Erkenntniss von dem Wesen der Seele folgt die Erkenntniss der im Wesen der Seele selbst gegebenen Hinordnung zum Sein der Existenz. Daraus erkennen wir den Ursprung ihres Seins und den Zustand desselben. In Bezug auf den Ursprung ist zunächst zu bestimmen, auf welche Weise die Seele das Sein der Existenz empfängt, und zweitens, wann sie mit dem Körper vereinigt wird. Wir untersuchen daher zuerst den Ursprung der Seele an sich und zweitens in Bezug auf den Körper. Die Entstehung oder das Werden ist nicht das fertig gewordene Sein, sondern das Princip, worauf das Sein folgt. Das Werden ist zweifach. Im strengen Sinne des Wortes versteht man darunter nur das Werden aus etwas, was schon als materiale Ursache vorausgesetzt wird. Im übertragenen Sinne ist das Werden der Anfang des ersten Seins eines ganzen Dinges ohne Voraussetzung irgend eines Theiles desselben, also das Werden von etwas aus nichts von alle dem, was das Gewordene ist. Das Werden aus etwas ist der Uebergang vom Sein der Möglichkeit nach in den Zustand des Seins der Wirklichkeit nach. Es ist also die Seinsverwirklichung, solange sie noch nicht vollendet ist, aus der Seinsanlage einer materialen Ursache. Es setzt ein reales mögliches Sein in dem als materiale Ursache dienenden Subjecte voraus, aus welchem das schlechthin Seiende wird. Das Resultat dieses Werdens ist dann eine metaphysische Zusammensetzung aus einer Seinsform und einem Stoffe. Alles, was auf natürliche Weise wird oder entsteht, hat zwei Seinsprincipien oder Seinselemente, die in das Wesen des gewordenen Dinges eingehen, und wovon das eine sich wie die Seinsanlage, das andere aber wie die Seinsverwirklichung dieser Anlage verhält. Dasjenige also, was aus etwas wird, ist selbst als Gewordenes oder Seiendes weder das eine noch das andere Seinselement, sondern das Ganze der Zusammensetzung aus dem vorher schon vorhandenen

stofflichen Princip und der Seinsform, welche der realen Möglichkeit nach schon in dem stofflichen Principe war. Die Seinsform selbst entsteht also nicht, sondern nur das Ganze ist dasjenige, was wird. Die Seinsform ist dabei nur dasjenige Seinsprincip, durch dessen besonderes Sein das Ganze das geworden ist, was es ist. In dieser Weise ist aber der Ursprung der menschlichen Seele nicht erklärbar. Wenn die Seele aus etwas geworden wäre, so müsste sie selbst etwas Körperliches sein. Aus dem Stoffe allein kann aber das erste Princip des Lebens nicht hervorgehen, weil es die Seinsanlage des Stoffes durchaus überschreitet: es ist daher auch keine Urform des Lebens denkbar, welche sich aus den Kräften des Stoffes oder auch der unbelebten körperlichen Substanz von selbst als aus ihrer materialen Ursache entwickelt haben könnte. Ebensowenig ist es möglich, ein Werden der sensitiven Seele aus der vegetativen, und ein Werden der intellectiven menschlichen Seele aus der sensitiven Thierscele anzunehmen. Da keine Seele etwas Körperliches, sondern eine Wesensform ist, so kann sie nicht als Materie oder als Stoff für das Werden einer anderen höheren Seele dienen; denn ein und dieselbe Wesensform der Zahl nach kann nicht Wesensform verschiedener Arten sein. Die Seele aber, woraus eine andere der Art nach höhere Seele wird, müsste das bleiben, was sie ist, insofern sie nämlich beim Werden die Stelle der Materie vertritt oder als materiale Ursache thätig wird; während sie durch Aufnahme einer neuen Wesensform in sich selbst zugleich aufhören würde, wesentlich das zu sein, was sie ist. Die Evolutionstheorie erklärt also den Ursprung der menschlichen Seele nicht, sondern macht die Erklärung desselben sogar unmöglich. (Vgl. Th. 1. 118. 2 ad 2.) Ebensowenig ist die Ansicht möglich, welche die Seele aus dem Samen als der bewirkenden Ursache entstehen lässt. Mag der Same hierbei das Subject der Seele oder das Subject der die Seele erzeugenden Kraft sein, so bleibt immer die Seele von dem körperlichen Samen abhängig und könnte deshalb keine geistige Substanz sein. (Vgl. Th. c. gent. 2, 86. Aug., de genesi ad lit. 10, 21.) Wäre aber der körperliche Samen nur das Organ oder Werkzeug, wodurch die Seele des Erzeugers die Seele auf den erzeugten Menschen überträgt, so fehlt auch hier die Erklärung. Die erzeugende Seele als ein endliches Sein müsste einen Stoff oder eine materiale Ursache für ihre Thätigkeit voraussetzen, weil letztere selbst von einer endlichen Kraft ausgeht. Wäre dieser Stoff etwas Körperliches, so treten die vorher erwähnten Widersprüche ein. Wäre dieser Stoff eine geistige Materie, so müsste die erzeugte Seele selbst aus einem geistigen Stoffe und der Seinsform desselben, z. B. dem reinen Geiste zusammengesetzt sein; das aber widerspricht dem Begriffe der Seele als einfacher geistiger Substanz, und die Seele wäre als das, was sie dann ihrem Wesen nach ist, immer noch von einer geistigen Materie abhängig, also nicht vollkommen in Bezug auf ihr Substanzsein. Endlich widerspricht die

Annahme, dass entweder die Seele des Erzeugten selbst oder ihre geistige Materie in der Seele des Erzeugenden enthalten sei, der Einfachheit der Seele, welche der Art nach dieselbe im Erzeugenden und im Erzeugten sein muss. (Vgl. Th. 1. 90. 2.) Auch die Ansicht Rosmini's, welche die sensitive Seele durch ein vom Princip der Zeugung verschiedenes und höheres Princip dadurch zur intellectiven menschlichen Seele werden lässt, dass ihr von aussen die Idee des Seins als Form der Intelligenz verliehen wird, ist durchaus widersprechend. (Vgl. Rosmini, *Psicologia* vol. 1. lib. 4. c. 23.) Jene zur sensitiven Seele hinzutretende Form der Intelligenz, die Seinsidee als das Princip des Erkennens, oder was es sonst sein mag, ist entweder etwas Substantiales oder nicht. Im ersten Falle ist es vom Wesen der sensitiven Seele jedenfalls verschieden; also wäre die menschliche Seele aus substantialen Theilen zusammengesetzt, was gegen die Einheit der Seele im Menschen verstösst. Ist aber das hinzukommende Princip der Intelligenz nicht substantial, so kann es nur eine accidentale Seinsvervollkommnung der sensitiven Seele sein. In diesem Falle wäre der Unterschied der sensitiven und intellectiven Seele selbst nur ein accidentaler, und die intellective Seele wäre in ihrem Sein abhängig von der sensitiven, welche wiederum vom Stoffe abhängig ist. (Vgl. Aug. de gen. ad lit. 7, 9. Th. 1. 98. 2 ad 2.)

2. Die menschliche Seele ist nicht aus etwas geworden. Sie existirt aber wirklich in jedem einzelnen Menschen. Sie ist im menschlichen Individuum eine einfache geistige Substanz, und zwar ein dem Sein nach begrenztes substantiales Seiendes. Sie ist nicht das unendliche Sein, denn ihr kommt nur eine endliche Kraft und ein endliches Thätigsein zu; sie ist selbst, obwohl dem Wesen nach einfach, dennoch nicht vollste Seinswirklichkeit, sondern trägt in sich die Anlage oder Möglichkeit zu vielen Lebensthätigkeiten. Sie kann also nicht ihr Sein als ein nothwendiges besitzen. Sie muss also einen Ursprung des Seins haben, welches ihr durch eine äussere bewirkende Ursache mitgetheilt sein muss. Sie muss also dem Sein nach hervorgebracht sein. Eine für sich subsistirende Wesensform ist nicht blos das Princip, wodurch etwas das ist, was es ist, sondern sie ist auch selbst dasjenige, welches ein Sein schlechthin hat, ein Seiendes. So wie ein Ding in seinem Sein ist, so ist es auch in Bezug auf das Werden; denn das Werden ist der Weg zum Sein. Ist ein Ding in seinem Sein zusammengesetzt, so muss es auch seinem Werden nach zusammengesetzt sein, es muss aus etwas geworden sein. Die Seele als eine substantiale Wesensform hat ihr Sein in sich selbst, denn sie ist geistige Substanz, also ihrem Wesen nach durchaus unabhängig von der Materie und ebenso vollständig in Bezug auf das substantiale Sein. Also kann sie auch in Bezug auf das Werden in keiner Weise von der Materie oder von einer materialen Ursache abhängen. Daher wird die Seele nicht aus irgend etwas, sei es körperlich

oder geistig, was als zu ihr gehörig voranzusetzen sei. Sie wird also nur im uneigentlichen Sinne des Wortes Werden, nämlich ohne dass ihr Werden ein Uebergang von der Seinsanlage eines Subjectes zur Seinswirklichkeit ist. Sie wird also aus nichts von alle dem, was sie ist oder hat. Sie wird also aus nichts in dem Sinne, in welchem ein solches uneigentliches Werden die Hervorbringung des ganzen Seins von etwas ohne jede materiale Ursache durch die Thätigkeit der ersten und allgemeinsten bewirkenden Seinsursache ist. Darin liegt aber der Begriff der Schöpfung aus nichts. Die Seele wird also durch eine Schöpfung aus nichts. Sie ist also im strengen Sinne geschaffen und nicht geworden. Jede einzelne menschliche Seele muss daher aus nichts geschaffen sein.

3. Zur Entstehung einer körperlichen Substanz sind drei reale Principien nothwendig, die Privation einer Wesensform, das gemeinsame Subject oder das stoffliche Seinselement und die neue Wesensform, welche vom Stoffe sofort aufgenommen wird, sobald die frühere Wesensform aufhört, im Stoffe wirklich zu sein. (S. 52.) Zur Entstehung des Thieres sind dagegen verschiedene substantiale Wesensformen nothwendig. Zuerst erscheint nämlich das erzeugende Element, das Protoplasma der Zelle, später andere complicirte organische Producte und endlich das Thier oder der Mensch. Eine solche Entstehung ist daher nicht einfach, sondern enthält unter sich mehrere Processe des Werdens und des Vergehens. Dass dabei mehrere Processe des Werdens vorkommen, lehren die Thatfachen der Embryologie. (Vgl. Haeckel, *Evolution of Man*, ch. XII p. 402—404.) Dass ebenso Processe des Vergehens dabei vorkommen müssen, ist klar: denn in jedem Zustande der Entwicklung ist der Fötus eine körperliche Substanz, also dem Sein nach aus dem Stoffe und einer bestimmten Wesensform zusammengesetzt. Es ist aber nach dem Begriffe der substantialen Wesensform unmöglich, dass ein und dieselbe Seinsform sich stufenmässig weiter entwickelt, also eine andere höhere Wesensform wird, ohne aufzuhören, diejenige Wesensform zu sein, welche sie schon wirklich ist. Denn einmal lässt die substantiale Wesensform als solche keine Gradunterschiede zu; und zweitens geschieht das Werden der neuen Wesensform im Moment, während die zeitliche Entwicklung nur Seitens des Stoffes innerhalb der zur Zeit wirklichen körperlichen Substanz vor sich geht, nämlich durch Bewegung im Körper. Durch die bildende Kraft, die zu Anfang im Samen oder in den spermatischen Zellen ist und aus ihrer Wesensform hervorgeht, wird, sobald in Folge der Bewegung in der Zelle die erste Wesensform aufhört, eine neue höhere Wesensform aus der Seinsmöglichkeit des Stoffes heraus verwirklicht. Wenn diese zweite Wesensform in ähnlicher Weise aufhört, wird sofort eine dritte höhere aus der Anlage des Stoffes verwirklicht. So wird also aus dem Samen zuerst eine Pflanze durch die Verwirklichung der vegetativen Wesensform oder

Seele. Ist der Körper der Pflanze sodann hinlänglich zur Aufnahme einer sensitiven Wesensform vorbereitet oder entwickelt, so wird beim Aufhören der Pflanzenseele die Thierseele verwirklicht, und es entsteht ein Thier, dessen Wesensform zugleich die vegetativen Lebensfunctionen leisten kann. Ist endlich das Thier genügend organisirt, um eine intellective Wesensform in den Körper aufzunehmen, so hört durch die jetzt stattfindende Schöpfung der intellectiven Seele in dem Körper die sensitive Seele auf zu sein, und es entsteht der Mensch, dessen intellective Seele ausser ihrer eigenen auch die sensitiven und vegetativen Leistungen verrichten kann. (Arist. de gener. anim. 2, 3 zu Anfang. Th. Q. de Pot. 3. a. 9.) Der menschliche Embryo ist daher zuerst ein nur wenig organischer, aber doch schon lebendiger Körper, dessen Wesensform mit dem Gattungsnamen Fötusform bezeichnet werden kann. Er entwickelt sich weiter als Monerula, Cytula u. s. w. Sein erstes pflanzliches Leben wird vielleicht am besten durch die Siphonea unter den Algen illustriert, die nur aus einer einzigen sackähnlichen Zelle besteht und eine Protoplasmalage mit Chlorophyllkörnchen enthält. Erst als Acranial offenbart der Körper die niedrigste Form der thierischen Organisation. Erst im amniotischen Zustand, den Häckel als zehnten der vierten Abtheilung der Embryoentwicklung zählt, zeigt der menschliche Embryo die wesentliche Organisation der Vertebraten. Wenn also auch der bestimmte Zeitpunkt der Schöpfung der specifischen menschlichen Seele im Körper des Embryo nach dem Zustand der Wissenschaft jetzt nicht bestimmt werden kann, so sprechen dennoch die Thatsachen der Physiologie nur zu Gunsten der wirklichen Wesensentwicklung, nach welcher die einfache geistige Seele als substantiale Wesensform des Menschen erst auf eine Reihe von niederen Lebensprincipien folgt. (Vgl. Harper, Metaphysics II, 553—561.)

§ 7. Die Dauer der Seele.

1. Die Dauer eines Dinges ist ein Zustand seiner Existenz, der nicht das Wesen des Dinges selber ist, nämlich das Beharren eines Dinges im Sein. (I, 160.) Die Dauer der menschlichen Seele ist also das Beharren derselben in ihrem substantialen Sein. Insofern aber dieser Zustand des Wirklichseins aus dem Wesen der Seele als einer einfachen geistigen Substanz entspringt, nennen wir die Eigenschaft, vermöge deren die Seele im Sein beharrt, die Unsterblichkeit der Seele. Unsterblichkeit kann in der Bedeutung von Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit verstanden werden. In diesem Sinne lässt sich eine dreifache Unsterblichkeit denken: erstens wesentliche und absolute Unsterblichkeit, welche offenbar nur dem reinsten Wirklichsein zukommen kann und daher jedem endlichen begrenzten Seienden, das aus Seinsanlage und Seinsverwirklichung zusammengesetzt ist, abgehen muss: denn ein

solches Subject ist seinem Wesen nach nicht absolut einfach und nothwendig, hat also keine absolute Dauer. Zweitens kann die Unsterblichkeit im angegebenen Sinne einem Subjecte innerlich und natürlich sein, aber doch nur in der Voraussetzung, dass dieses Subject existirt. In diesem Sinne kann die Unsterblichkeit einem Dinge entweder an sich zukommen oder in zufälliger Weise. An sich unsterblich ist dasjenige Subject, das nicht in Wesenstheile aufgelöst werden kann. Zufällig unsterblich ist dasjenige Subject, das seine eigene Existenz nicht durch den Verlust eines anderen mit ihm verbundenen Subjectes verliert. Drittens kann die Unsterblichkeit einem Subjecte in der Weise zukommen, dass keine äussere bewirkende Ursache durch seine Thätigkeit den Verlust der Existenz dieses Subjectes herbeiführen kann. Wenn also die menschliche Seele wahrhaft unsterblich ist, so darf sie erstens in ihrem Wesen kein Princip des Vergehens enthalten, sondern muss an sich innerlich und ihrer Natur nach unvergänglich sein. Zweitens darf die Trennung vom Leibe nicht den Untergang oder das Aufhören der Seele im Sein herbeiführen, sondern sie muss auch in Bezug auf diesen Zufall innerlich und ihrer Natur nach unvergänglich sein. Drittens darf sie auch nicht durch eine äussere Ursache vernichtet werden, sondern muss auch in Bezug auf jede äussere Ursache unvergänglich sein.

2. Die menschliche Seele ist innerlich ihrer Natur nach unsterblich.

1) Der Stoff an sich entsteht weder, noch vergeht er, sondern das aus Stoff und Wesensform zusammengesetzte Ganze ist vergänglich. Der Stoff ist aber das Princip des Vergehens in diesem Ganzen der körperlichen Substanz. Der Stoff nämlich ist das Princip der Theilbarkeit, Vielheit, die blosse reale Seinsanlage, die nach allen Wesensformen strebt. (S. 57 ff.) Diese Potentialität zur Aufnahme von neuen Seinsformen kann nie aufhören, denn darin besteht eben die Natur des stofflichen Seinselementes. Das Potentiale oder der Möglichkeit nach Seiende ist aber das Veränderliche; ebenso wie das, wodurch die Wesenheit gebildet wird, nämlich die erste Seinsverwirklichung der blossen Seinsmöglichkeit, das Bleibende ist. Sein und Werden entsprechen sich. Wo also das Sein selbst entsteht oder wird, im strengen Sinne des Werdens, da muss auch das Wesen des Gewordenen etwas Vergängliches sein. Die menschliche Seele ist aber ganz und gar unkörperlich, sie enthält also kein stoffliches Seinselement, welches das Princip des Vergehens ist. Die menschliche Seele ist geistig, d. h. ihrem Sein und ihrer specifischen Thätigkeit nach ganz unabhängig vom Stoffe. Sie ist also als subsistirende Wesensform frei vom Princip des Vergehens. Das Sein kommt aber der Wesensform an sich zu, weil sie Seinsverwirklichung und erste Seinswirklichkeit ist. Unmöglich kann aber eine solche Wesensform, die selbst Seinsverwirklichung ist, von sich selbst getrennt werden. Also ist es unmöglich, dass eine substantiale, d. h. für sich seiende Wesensform, jemals aufhört zu sein. Also ist die

menschliche Seele ihrer innersten Natur nach an sich unvergänglich. (Th. 1. 75. 6.) 2) Die specifische Seelenthätigkeit des Menschen ist das intellectuelle Erkennen. In dieser Thätigkeit ist aber die Seele subjectiv von den körperlichen Organen ganz unabhängig; denn diese geben ihr nur den Gegenstand der Erkenntniss, welche als solche eine rein geistige Thätigkeit ist. Die Abhängigkeit der Seele vom Körper ist dabei nur eine äusserliche und zufällige. Also ist die Seele in ihrem Wesen und ihrem eigenen Sein vom Stoffe absolut unabhängig. Die Verletzung und das Aufhören der Organisation des Körpers kann daher auf das vom Körper ganz unabhängige Sein der Seele keinen zerstörenden Einfluss haben. Die Seele ist also auch nicht zufällig vergänglich. (Th. 2. D. 19 q. 1 a. 1 ad 3.) 3) Die menschliche Seele als substantiale Wesensform ihres Körpers, als das den Leib bildende und belebende Princip, ist also ihrer innersten Natur nach unsterblich. Sie hat also auch keine Potentialität zum Nichtsein. Jede natürliche passive Seinsanlage findet immer, wie aus ihrem Begriffe folgt, eine entsprechende zugehörige active Potenz oder Seinsanlage in der Natur. Wo also die passive Potenz zum Vergehen fehlt, kann es auch keine active Potenz zur Vernichtung oder zum Nichtsein geben. (Th. Suppl. 75. 3.)

3. Die menschliche Seele ist unvergänglich, weil sie nicht durch eine äussere bewirkende Ursache ihr Sein verliert. 1) Keine endliche oder hervorgebrachte Ursache kann die Seele zerstören. Die Seele trägt kein Princip des Vergehens in sich, also kann sie nicht durch Verwandlung oder Wesensänderung vergehen. Ebensowenig kann sie vernichtet werden, d. h. ganz zu sein aufhören. Jede Ursache kann nur insofern eine Ursächlichkeit haben, als sie ein Seiendes ist. Das Seiende an sich ist aber Ursache des Seins, kann also nicht Ursache des absoluten Nichtseins, d. h. der Vernichtung werden. (Th. 1. 104. 3 ad 1.) Endlich ist zur Vernichtung erfordert, dass die Thätigkeit der ersten und allgemeinsten bewirkenden Seinsursache, welche das unendliche Sein ist, in Bezug auf das zu vernichtende Subject aufhört. Keine geschaffene Ursache kann aber die Thätigkeit der ersten und allgemeinsten Seinsursache aufheben. Also kann keine endliche oder hervorgebrachte Ursache die Seele vernichten. 2) Die Kraft der ersten und allgemeinsten Seinsursache ist absolut unendlich und daher unbeschränkt. Diese könnte also, ohne Widerspruch gegen ihren Begriff, die Seele vernichten, sei es durch Nachlassung ihrer Thätigkeit als Seinsursache bezüglich der Seele oder durch eine directe zerstörende Thätigkeit auf die Seele. (Th. 1. 104. 3.) Allein aus der Erkenntniss der thatsächlichen Naturordnung schliessen wir mit Gewissheit, dass diese Möglichkeit nie eintreten wird. Die Naturordnung offenbart uns nämlich die innerhalb dieser Ordnung bestimmte Wirkungsweise der ersten Seinsursache, denn als solche bringt sie das Sein der Dinge hervor: ihre Wirkungen sind also selbst zum Sein bestimmt, nicht aber

zum Nichtsein. Sie entzieht also den im Sein hervorgebrachten Dingen nichts von dem, was zur Natur dieser Dinge gehört. Die Seele ist aber ihrer Natur nach unsterblich. Innerhalb der einmal bestehenden Naturordnung, d. h. nachdem die Seele einmal Existenz erlangt hat, ist es also unmöglich, dass sie von der ersten Seinsursache, von der sie zur Existenz bestimmt ist, jemals vernichtet wird. (Th. c. gent. 2, 55; 1. 104. 4.) Also ist die Seele wahrhaft unsterblich. (Vgl. Mazella, sulla immortalità dell' Anima, Accad. Rom. I, 169.)

4. Aus der Einfachheit der Seele folgt ihre Unsterblichkeit noch nicht. Die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit setzen den metaphysischen Beweis voraus. Die Uebereinstimmung der grossen Philosophen ist unzweifelhaft und dient selbst zum Beweise. Dass Aristoteles die Unsterblichkeit geleugnet habe, ist nicht erwiesen. (Vgl. Th. c. gent. 2, 84.) Der platonische Beweis ist wegen seiner poetischen Einkleidung allerdings nicht wissenschaftlich vollendet, enthält aber die nothwendigen Momente. Ueberweg findet eine versteckte „quaternio terminorum“ darin, allein mit Unrecht; denn der Begriff, den Plato von der Seele hat, schützt ihn gegen diesen Tadel. (Ueberweg, Logik § 126 S. 361.) Darwin freilich ist nicht zu einer sicheren Erkenntniss der Unsterblichkeit gekommen, weil er den Einfluss des Stoffes nicht überwinden konnte. „As for a future life, every man must judge for himself between conflicting, vague probabilities.“ So schrieb der grosse Naturforscher an Baron Mengden im Juni 1879. Anders Pascal, der grössere Mathematiker. Er verlangt die Lösung des Problems: „L' immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifference de savoir ce qui en est.“ Und die Ueberzeugung der Denker und Dichter ist einig in dem Satze: Non totus moriar.

Viertes Capitel.

Die niederen Seelenkräfte.

„Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res.“

Lucret.

Auf das Sein folgt das Thätigsein. Im Thätigsein offenbart sich die Ursächlichkeit eines Dinges. Die besondere Metaphysik betrachtet die besonderen Ursachen. Die Ursächlichkeit der Seele ist daher in ihrem Thätigsein zu betrachten, welches von den Kräften der Seele ausgeht. Die menschliche Seele, die für uns der wichtigste Gegenstand der psychologischen Wissenschaft ist, enthält die drei Stufen des Lebens, welche sich in den vegetativen, sensitiven und intellectiven Lebensfunctionen offenbaren. Weil aber die intellectiven Functionen dem Menschen eigenthümlich sind und zugleich die höchste Stufe des Lebens anzeigen, so erfordern dieselben eine eingehendere Untersuchung. Das gegenwärtige Capitel betrachtet deshalb nur die niederen Seelenkräfte. Zuerst ist die Natur der Seelenkräfte im Allgemeinen zu bestimmen. Darauf folgt die besondere Untersuchung der niederen Seelenkräfte, welche der Mensch mit den lebendigen Wesen der ersten und zweiten Stufe des Lebens gemein hat. Die Natur der Seelenkräfte im Allgemeinen ergibt sich aus der Betrachtung ihres Wesens und ihrer Arten. Die niederen Seelenkräfte sind die vegetativen und sensitiven. Die sensitiven Kräfte sind die Sinne, das Begehrungsvermögen und das Vermögen der Ortsbewegung. Daher zerfällt das vierte Capitel in sechs Paragraphen: 1. das Wesen der Seelenkräfte, 2. die Arten der Seelenkräfte, 3. die vegetativen Seelenkräfte, 4. die Sinne, 5. das Begehrungsvermögen, 6. die Bewegungskraft.

§ 1. Das Wesen der Seelenkräfte.

1. Das Sein der Wirklichkeit nach ist das vollkommene Sein. Dasjenige, was einer Vervollkommnung dem Sein nach fähig ist, findet darin auch seinen Zweck, um dessen willen es ist. Jede im Sein hervorbrachte Substanz als das schlechthin Seiende hat ihre letzte Seinsvollendung in ihrem Thätigsein; denn das Sein selbst ist eine Kraft,

insofern es sich bethätigt und Wirkungen hervorbringt. Keine im Sein verursachte Substanz ist aber unmittelbar durch sich selbst schon thätig, sondern durch eine ihrem Wesen nach innewohnende Kraft, Fähigkeit oder active Potenz. Das erste reale Princip der Selbstbewegung in den lebendigen Gegenständen ist die Seele. Die Erfahrung lehrt, dass es solche Bethätigungen des Lebens gibt. Das Lebensprincip, welches wir Seele nennen, muss also Kräfte besitzen, wodurch es sich bethätigt. Diese Kräfte müssen der Seele wesentlich eigen, aber dennoch von der Wesenheit der Seele selbst wirklich dem Sein nach verschieden sein.

1) Die Erfahrung lehrt, dass die Fortpflanzung bei gewissen Pflanzen in der Weise stattfindet, dass der Same sich dann entwickelt, wenn die substantiale Wesensform der Pflanze, die ihn hervorgebracht hat, zerstört ist. Der Same entwickelt sich also durch das Wesen, was er von der vegetativen Seele erhalten hat, nachdem die letztere aufgehört hat zu sein. Es muss also das Princip der Entwicklung im Samen, welches die Wirkung einer anderen vegetativen Seele ist, von dieser letzteren verschieden sein. Ebenso lehrt die Erfahrung, dass eine Fähigkeit der Seele sich nicht mehr bethätigen kann, während andere sich weiter bethätigen; das Thier z. B. kann den Gesichtssinn oder die Ortsbewegung verlieren und andere Kräfte behalten. Das wäre nicht möglich, wenn die Seele, die als substantiale Wesensform des lebendigen organischen Körpers immer einfach ist, ganz unmittelbar thätig wäre.

2) Die substantiale Wesensform verleiht durch sich selbst dem Stoffe, der sie in sich aufnimmt, das erste Sein, die erste Seinsverwirklichung, welche das substantiale Sein oder das Sein schlechthin ist. Alle anderen Seinsformen, die zur Substanz als solcher hinzutreten können, verleihen ihr nur ein secundäres Sein, eine Seinsverwirklichung und Seinsbestimmung in einer bestimmten Hinsicht: denn sie können die erste Seinsverwirklichung, wodurch die Substanz als das schlechthin Seiende fertig geworden ist, in diesem Sein nicht weiter vervollkommen; sie können daher nur als Accidenzen, z. B. als quantitatives und qualitatives Sein, hinzukommen. Das Thätigsein folgt erfahrungsmässig dem Sein; es kann also selbst nur als eine accidentale Seinsvervollkommnung der im Sein fertigen Substanz gefasst werden. Diejenige Seinsform also, wodurch die Substanz unmittelbar ihr Thätigsein hat, ist nicht die Substanz selbst ihrem Wesen nach, sondern ein metaphysisches Accidens an der Substanz, welches wir Kraft oder Fähigkeit nennen: denn die Thätigkeit der Substanz ist unleugbar, sie muss ein unmittelbares reales Princip haben, dieses Princip kann nicht selbst eine Substanz sein, also muss es eine accidentale Seinsform sein, weil jedes reale Seiende entweder Substanz oder Accidens ist. (Th. 1. 77. 1.)

3) Die Seele als substantiale Wesensform ist einfach; ihre Lebensthätigkeiten sind einander untergeordnet und dienen einander, sie sind also vielfach. Also können sie dem Sein nach nicht identisch mit der

Seele sein, also können sie nicht selbst Substanzen sein, sondern müssen von der Seele selbst real verschieden sein. (Th. Q. de spirit. creat. a. 11.)

4) Wirkung und Ursache sind auf einander hingeordnet. Die eigentliche Wirkung der Seele als substantialer Wesensform ist aber beendet, sobald die Substanz des lebendigen Gegenstandes als solche fertig im Sein da ist. Das Thätigsein der Substanz muss also eine besondere Ursache in der Substanz haben, und diese Ursache muss dem Sein nach eine Hinordnung zum Thätigsein haben, kann also nicht die substantiale Wesensform als solche sein, sondern muss, ebenso wie das Thätigsein selbst, ein Accidenz in der Substanz sein. (Th. 1 D. 3 q. 4. a. 1; c. gent. 2. 21.) 5) Die Substanz kann nicht von einem äusseren und in Bezug auf das Sein der Substanz zufälligen Principe abhängen, sonst würde der Begriff der Substanz als des unabhängigen Seins aufgehoben. Die Seele, welche als substantiale Wesensform selbst zur Kategorie der Substanz gehört, ist aber in ihrer Thätigkeit, z. B. in der sinnlichen Wahrnehmung, von äusseren und zufälligen Principien, z. B. von den Gegenständen der Wahrnehmung, abhängig. Es muss also an der Substanz der Seele ein anderes nicht substantiales Princip geben, wodurch sie in Abhängigkeit von den Gegenständen sich bethätigt. (Th. 1. 59. 2.) 6) Die Seele ist nicht das absolute Seiende, welches reine Seinswirklichkeit ist; denn sie ist nicht das unendliche Sein selbst. Also hat sie eine Seinsanlage, die verwirklicht werden kann. Ihr Thätigsein ist die Verwirklichung einer Seinsanlage. Nichts kann sich selbst verwirklichen. Also muss ausser dem Wesen der Seele ein anderes accidentelles Sein das Princip zum Thätigsein abgeben. Die Seele besitzt also accidentelle Seinsformen, die wir Seelenkräfte nennen, als Principien ihrer Thätigkeit. Das bezeugt auch der allgemeine Sprachgebrauch: wir sagen vom Künstler, er hat eine lebhaft Phantasie, aber nicht eine lebhaft Seele, was doch nur ein lebhaftes Lebensprincip oder eine beseelte Seele wäre. Wir sagen, jemand hat ein sicheres Gedächtniss, aber nicht eine sichere Seele oder eine nichtvergessende Seele.

2. Der Unterschied der Seele und ihrer Kräfte ist daher ein realer: das Wesen der Seele ist nicht das Wesen der Seelenkraft. Beide sind etwas; die Seele ist eine Substanz, ihre Kräfte sind reale Accidenzen im metaphysischen Sinne der Kategorien, aber nicht logische Accidenzen; denn sie gehören als accidentale Seinsformen wesentlich und nothwendig zum Begriffe der Seele, welche ohne diese Fähigkeiten sich nicht bethätigen und deshalb nicht Lebensprincip sein könnte. Sie sind also ein Seiendes und zwar ein relatives, nicht als ob sie zur Classe der Relationen gehörten, sondern sie sind als Eigenschaften der Seele transcendente Relationen, nämlich ein Seiendes, welches seiner Natur nach zum Gegenstande der von ihm ausgehenden Thätigkeit hingeordnet und bestimmt ist. Als reale Accidenzen gehören sie zu den Kategorien und zwar zur Classe der Qualität und genauer zur zweiten Hauptart der Qualität,

die wir Kraft oder Vermögen genannt haben. (I, 152.) Als notwendige Eigenschaften der Seele werden sie in ihrem Sein von der Seele selbst bestimmt und begrenzt. Von ihr als der Wesensform des Menschen empfangen sie ihre Natur, denn sie werden mit der Seele und in ihrem Wesen bei der Entstehung der Seele zugleich hervorbracht als accidentale Seinsvollkommenheiten des Wesens der Seele.

§ 2. Die Arten der Seelenkräfte.

1. Die Seelenkräfte werden in ihrem besonderen Sein in Bezug auf die Art von ihren Gegenständen bestimmt. Der Gegenstand, worauf eine bestimmte Kraft ihrer Natur nach bestimmt und hingeordnet ist, dient also als Maas dieser Kraft. 1) Alles, was seiner Natur nach etwas Relatives ist, findet in seinem Correlativum das Maass seines Seins. Die Fähigkeit und ihr Gegenstand sind aber correlative Begriffe, sie verhalten sich wie Seinsmöglichkeit und Seinsverwirklichung: denn die Thätigkeit der Seele ist eine reale Eigenschaft derselben, welche eine transcendente Relation auf den besonderen Gegenstand dieser Thätigkeit besagt. Alle Dinge aber, die eine Hinordnung auf etwas anderes wesentlich enthalten, werden durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, worauf sie ihrer Natur nach hingeordnet sind, selbst unterschieden und somit in dem Sein ihrer besonderen Art bestimmt und begrenzt. (Th. 1. 2^{ae} 54. 2.) Jedes Vermögen als solches ist das Vermögen, das zu etwas bestimmt ist. Es ist also nicht seiner selbst wegen da, sondern zur Ausübung seiner Thätigkeit. Die Thätigkeit ist der Zweck, das Vermögen zur Thätigkeit ist dagegen das Mittel zum Zweck. Ein Ding ist nur ein Mittel wegen seines Zweckes. Also ist die Thätigkeit oder die Seelenkraft nur das, was sie ist, nämlich ein Vermögen zum Thätigsein, wegen des Thätigseins selbst. Ist die Thätigkeit als solche selbst der Zweck, dann fällt sachlich oder materiell der Gegenstand der Thätigkeit und die Thätigkeit selbst zusammen. Ist die Thätigkeit aber wieder auf einen von ihr selbst unterschiedenen Gegenstand gerichtet, so wird sie durch diesen letzteren in ihrer besonderen Art bestimmt. Die Thätigkeit bestimmt und begrenzt also die Kraft, von der sie ausgeübt wird, unmittelbar. Der Gegenstand der Thätigkeit bestimmt und begrenzt dagegen die Thätigkeit unmittelbar. Also bestimmt und begrenzt der Gegenstand der Thätigkeit mittelbar die Kraft, von welcher die Thätigkeit ausgeht. Nach der specifischen Natur des Zweckes gestaltet sich die specifische Natur des Mittels zum Zwecke. Da also der Gegenstand der Thätigkeit die Bedeutung des Zweckes hat, so gestaltet er auch die Natur der Thätigkeit in ihrer besonderen Art gemäss dieses Zweckes. Der Gegenstand einer Thätigkeit wird aber dabei nicht in seiner materialen, sondern in seiner bestimmten, besonderen oder formalen Bedeutung genommen,

insofern nämlich eine Kraft von ihm ihre Tauglichkeit für eine bestimmte Seinsweise erhält. Hierbei handelt es sich nicht um die Ordnung in Bezug auf die Ausführung der Thätigkeit, sondern um die Ordnung der Seinsanlage, in welcher der Zweck, nämlich der Gegenstand einer Thätigkeit, von dieser Thätigkeit, und diese wieder von ihrem Vermögen erfasst wird. (Th. 1. 77. 3 ad 1.) 2) Eine Fähigkeit als solche ist auf ihre Bethätigung oder Verwirklichung hingeordnet. Also ist ihr Begriff aus ihrer Bethätigung selbst zu bestimmen. Er muss sich also je nach ihrer Bethätigung verschieden gestalten. Die Bethätigung selbst aber ist verschieden je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes. Jede Thätigkeit ist entweder Thätigkeit einer activen oder einer passiven Potenz. Der Gegenstand verhält sich zur Bethätigung einer passiven Potenz wie ihr Princip, worauf sie erfolgt, und wie ihre bewegende Ursache. So ist z. B. die Farbe oder das bestimmte Licht, sofern es den Gesichtssinn zum Sehen reizt, das Princip des Sehens. Der Gegenstand verhält sich dagegen zur activen Potenz wie ihre Grenze und ihr Zweck. So ist z. B. die vollkommene Quantität, die der Gegenstand des Wachsens der Pflanze ist, der Zweck der Thätigkeit des Wachsens. Das Princip und der Zweck geben aber der Thätigkeit ihr bestimmtes Sein der Art nach. Daher müssen die Seelenkräfte nothwendig je nach ihren Thätigkeiten und den Gegenständen derselben selbst der Art nach verschieden sein. Offenbar bewirkt aber nicht jede beliebige und zufällige Verschiedenheit des Gegenstandes eine Verschiedenheit der Seelenkraft, sondern nur diejenige Verschiedenheit, welche selbst der Gegenstand dieser Seelenkraft ist, und worauf sie angelegt und hingeordnet ist. (Th. 1. 77. 3; Opusc. 40 de pot. an.) Das Thätige und das Leidende erfordern aber nur dann eine verschiedene Kraft, wenn erstlich der Gegenstand zwar identisch ist, aber zweitens das Thätige und das Leidende einander untergeordnet oder gänzlich von einander unterschieden und verschieden sind. Es kann daher ein und dieselbe Kraft sich bezüglich des einen Gegenstandes activ und bezüglich des andern passiv verhalten.

2. Die Seele besitzt verschiedene Kräfte. Die niedrigsten Wesen können, wie Aristoteles sagt, nicht vollkommen gut sein, sie erreichen eine unvollkommene Güte durch wenige Bewegungen oder Bethätigungen ihres Seins. Die vergleichungsweise höheren Wesen erlangen eine vollkommener Güte durch viele Thätigkeiten. Noch höher stehen diejenigen Wesen, welche eine vollkommene Güte durch wenige Thätigkeiten erlangen. Die höchste Vollkommenheit endlich besitzen diejenigen Wesen, welche ohne alle Bewegung oder Thätigkeit eine vollkommene Güte haben. Diese Stufenreihe der Vollkommenheit ist der Erfahrung entnommen. So ist z. B. derjenige am wenigsten für die Gesundheit disponirt, der überhaupt keine vollkommene Gesundheit erlangen kann, sondern nur einer mässigen Gesundheit durch wenige Heilmittel fähig

ist. Besser ist derjenige disponirt, der mit wenigen Heilmitteln eine vollkommene Gesundheit erlangen kann. Am besten aber ist derjenige disponirt, der ohne Anwendung von Heilmitteln vollkommene Gesundheit besitzt. Diejenigen Dinge also, welche dem Sein nach niedriger sind als der Mensch, erlangen einige besondere Güter in ihrem Sein und besitzen deshalb wenige und begrenzte Thätigkeiten. Der Mensch aber, als Mikrokosmos, kann allgemeine und vollkommene Güter erlangen, weil er vermöge des höchsten, nämlich des intellectuellen Lebens, glücklich werden kann. Weil er jedoch nur den untersten Grad des intellectuellen Lebens besitzt, nämlich eine geistige Seele als Wesensform eines Körpers, so bedarf seine Seele, als das Lebensprincip, vieler und verschiedener Thätigkeiten und Kräfte. (Th. 1. 77. 2. Arist. de coelo 2.) Die Vielheit der Seelenkräfte hängt also nicht nur von der Fülle des Gegenstandes ab, sondern auch von der Seinsvollkommenheit und dem daraus entspringenden Verhalten der Seele bezüglich des Gegenstands. Ein einheitliches Wesen hat nur ein einziges substantiales Sein, es kann aber viele Thätigkeiten haben. Die menschliche Seele hat in ihrer einfachen Wesenheit einen Ueberfluss von Kräften, weil sie auf der Grenze der rein geistigen und der körperlichen Welt steht, weshalb in ihr die Kräfte des geistigen und materiellen Seins zusammen enthalten sind. Die vervielfältigte Kraft ist aber dann höher als eine einzige, wenn ihr mehr Gegenstände unterworfen sind, als jene einfache Kraft umfassen könnte. Dem Sein nach ist die Seele geistig, der Kraft nach aber enthält sie das vegetative und sensitive Leben und versieht so die Functionen der Seelen, die nicht geistig, sondern in den Stoff versunken oder wenigstens subjectiv von ihm abhängig sind. Das specifische Sein der menschlichen Seele besteht darin, dass sie als einfache geistige Substanz Wesensform des Körpers ist: sie ist also Geist und Seele zugleich in einem Sein. Als Geist hat sie Kräfte, die zur Bethätigung keines körperlichen Organes bedürfen. Als Seele oder Lebensprincip des Körpers hat sie Kräfte, die sich nur durch körperliche Organe bethätigen können. (Vgl. Th. 1. 77. 2.)

3. Die verschiedenen Gattungen der Seelenkräfte ergeben sich daher aus den verschiedenen Gattungen der Lebensfunctionen und ihrer formalen oder eigenthümlichen Gegenstände. 1) Damit etwas Gegenstand einer Lebensthätigkeit werden kann, ist nothwendig, dass es auf irgend eine Weise mit dem Lebensprincip oder der Seele verbunden und vereinigt wird. Ohne solche Vermittelung ist die Bethätigung auf den Gegenstand gar nicht denkbar. Dies kann in fünffacher Weise geschehen. Erstlich kann ein Ding seinem natürlichen realen Sein nach mit einer Seele vereinigt werden. In diesem Falle muss die Seele das Ding als etwas erfassen, was in die Substanz ihres eigenen Körpers verwandelt werden kann. Das Ding ist dann Nahrung für den Körper der Seele, und darauf bezieht sich die Ernährungskraft, welche den übrigen

vegetativen Functionen zu Grunde liegt. Zweitens kann ein Ding im Allgemeinen mit der Seele vereinigt werden, nicht dem natürlichen Sein des Dinges nach, sondern nur der Aehnlichkeit nach. In diesem Falle nimmt die Seele eine Aehnlichkeit oder das Abbild des Dinges in sich auf, wenn diese Aehnlichkeit selbst auch noch in materieller Weise zu Stande kommt. Der Gegenstand dieser Seelenthätigkeit sind alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge, und die Seelenkraft, die darauf gerichtet ist, heisst das sinnliche Wahrnehmungsvermögen oder die Sinne. Drittens kann ein Ding auf die allgemeinste und auf ganz immaterielle Weise mit der Seele vereinigt werden. In diesem Falle nimmt die Seele nur eine rein geistige Aehnlichkeit des Gegenstandes in sich auf, welche von allem Materiellen befreit ist. Gegenstand dieser Thätigkeit ist jedes Ding, insofern es ein Seiendes ist, und darauf bezieht sich die intellective Seelenkraft oder das intellective Erkenntnisvermögen. Viertens kann ein Ding mit der Seele vereinigt werden, nicht seiner Aehnlichkeit nach, sondern indem die Seele, nachdem sie das Ding wahrgenommen oder erkannt hat, von ihm angezogen wird oder sich zu ihm hinwendet. Dies leistet das Begehrungsvermögen. Fünftens kann endlich ein Ding mit der Seele vereinigt werden, indem die Seele das von ihrem Körper räumlich getrennte Ding, welches sie begehrt, durch Ortsbewegung ihres Körpers erreicht; und dazu dient die Bewegungskraft. 2) Die Seele kann sich in ihrem Thätigsein ebenso auf fünffache Weise über die unbelebten Seinsformen erheben. Erstlich übertrifft sie die letzteren in Bezug auf die Art und Weise oder den Zustand des Thätigseins. Die Seele verrichtet nämlich dasselbe, was die unbelebten Wesensformen der natürlichen Dinge durch natürliche Bewegung, also durch physikalische und chemische Kräfte leisten, durch Selbstbewegung. Durch diese Selbstbewegung erhält sich ein lebendiges Wesen im Dasein, indem es sich ernährt, vermehrt sich in Bezug auf seine Quantität, indem es wächst, und erhält seine Art durch Fortpflanzung, indem es ein anderes Individuum derselben Art erzeugt. Diese Kraft, welche sich in den drei genannten Thätigkeiten offenbart, ist die vegetative Kraft. Zweitens übertrifft ein lebendiges Wesen die unbelebten Dinge nicht nur in der Art und Weise des Thätigseins, sondern auch in Bezug auf den Gegenstand der Thätigkeit. Die Seele erreicht diesen zweiten Grad der Vollkommenheit dadurch, dass sie die von ihr getrennten Dinge nicht materiell und real, sondern nur ihrer Aehnlichkeit nach in sich aufnimmt. Diese Thätigkeit wird durch körperliche Organe ausgeübt und entspringt aus der sensitiven Wahrnehmungskraft oder den Sinnen. Drittens erhebt sich die Seele noch mehr über die unbelebten Dinge, indem sie die von ihr getrennten Dinge rein geistig ohne jedes körperliche Organ in sich aufnimmt. Dazu dient die intellective Erkenntnisskraft. Viertens erhebt sich die Seele über die unbelebten Dinge, indem sie selbst sich zu dem hin-

bewegt, was ihr gemäss ist, und was sie vervollkommnet, während die unbelebten Dinge nur durch ihre Natur zu einer bestimmten Thätigkeit genöthigt sind. Diese Seelenkraft ist das Begehrungsvermögen. Fünftens erhebt die Seele sich über die unbelebten Dinge, indem sie ihren Körper selbst von Innen aus räumlich bewegt, während die unbelebten Dinge nur von Aussen mechanisch bewegt werden können. Diese Kraft ist die Bewegungskraft. 3) Die fünf Gattungen der Seelenkräfte ergeben sich endlich auch aus der Betrachtung des Lebens als Selbstbewegung einer Substanz von Innen, wodurch sie das leistet, was die unbelebten Dinge nur durch den Anstoss eines sie von Aussen bewegenden Principes leisten können. Fünf Verschiedenheiten finden sich erfahrungsmässig in den Dingen: das Sein, die Erhaltung des Seins, die Ordnung des Seienden zu einem anderen Sein, die Hinneigung des Seienden zu dem, was ihm gut ist, die örtliche Bewegung des Seienden zur Erreichung des ihm nützlichen Zweckes. Damit aber ein lebendes Wesen diese fünf Leistungen durch Selbstbewegung von Innen verrichtet, braucht es fünf verschiedene Kräfte: erstlich die vegetative Kraft, wodurch es das Sein für sich und für andere Individuen erhält; zweitens die Sinne, wodurch es das findet, was zu seiner Erhaltung nöthig ist, nämlich das Nützliche und Schädliche; drittens den Intellect, wodurch es sich selbst und das, was zu ihm gehört, planmässig ordnet; viertens das Begehrungsvermögen, wodurch es sich zu dem ihm Zuträglichen oder Guten hinwendet; fünftens die Bewegungskraft in Bezug auf den Ort, um das Nützliche zu erreichen und das Schädliche zu fliehen.

4. Es gibt also nicht mehr und nicht weniger als fünf Hauptarten der Seelenkräfte, welche in Bezug auf die besonderen Principien der Thätigkeiten innerhalb einzelner Arten als Gattungen dienen. Nicht jede Seele braucht aber alle fünf Arten der Kräfte zu besitzen, sondern nur so viele, als ihre Seinsvollkommenheit erfordert, und zwar sowohl in Bezug auf die Anzahl als auf die eigenthümliche Vollkommenheit dieser Arten der Kräfte. Jene fünf Arten sind unter der einen Gattung Seelenvermögen oder Seelenkraft enthalten. Von einem anderen Gesichtspunct aus kann man dagegen drei oberste Gattungen von Seelenkräften unterscheiden, wenn man nämlich nicht auf ihren Artunterschied sieht, wodurch sie in ihrem Wesen specifisch bestimmt werden, sondern nur auf den Gattungsunterschied ihres Gegenstandes. Der Gegenstand der Seelenthätigkeit kann nämlich in einer dreifachen Ordnung betrachtet werden. Erstens kann eine Seelenkraft sich nur auf den mit der Seele selbst verbundenen Körper erstrecken und in der Besonderheit dieses Gegenstandes ihre Grenze finden. Dies ist der Fall bei der vegetativen Seelenkraft. Es kann ferner die Seelenkraft einen allgemeinen Gegenstand haben, nämlich nicht nur den eigenen Körper sondern auch äussere Dinge. In dieser Beziehung aber kann der Gegenstand entweder durch Aufnahme seiner Aehnlichkeit mit der Seele verbunden werden, wo-

durch sich zweitens die sinnliche und intellective Wahrnehmungs- oder Erkenntnisskraft ergibt; oder der Gegenstand wird mit der Seele durch eine Bewegung derselben zu ihm hin vereinigt, wodurch sich die Begehrungskraft und die Bewegungskraft ergeben. (Th. 1. 78. 1) Hierdurch wird aber offenbar noch nicht der letzte specifische Artunterschied der Seelenkräfte nach ihrer Thätigkeit, sondern nur ihre Gattung im Allgemeinen nach dem Gegenstande bestimmt.

5. Alle Seelenkräfte sind als solche Kräfte des ersten realen Lebensprincipes, müssen daher im Wesen der Seele selbst sozusagen die Wurzel ihres eigenthümlichen Seins haben. Die Seele selbst ist daher in diesem Sinne das letzte Subject aller Kräfte, wodurch sie sich bethätigt. Dagegen ist sie nicht in Bezug auf alle ihre Kräfte auch zugleich das nächste oder directe Subject, welches sich durch eine Kraft bethätigt. 1) In Bezug auf die vegetativen Kräfte, die Sinne, die sinnliche Begehrungskraft und die Bewegungskraft ist das unmittelbare Subject, welches sich durch diese Kräfte bethätigt, nicht die Seele selbst, sondern der beseelte Organismus. Dasjenige nämlich, was unmittelbar eine Thätigkeit ausübt, ist auch das, was diese Thätigkeit auszuüben vermag, also das nächste unmittelbare Subject derselben. Jene Thätigkeiten kommen aber nur durch körperliche Organe zu Stande, also muss der Körper als wahrhaft organischer, d. h. als ein von der Seele belebter Körper, das vollständige thätige Subject sein. Wäre das nicht der Fall, so würde der Körper nur ein Werkzeug der Thätigkeit der Seele sein. Dann aber wären diese Thätigkeiten nicht dem lebendigen Wesen als solchem direct zuzuschreiben, sondern nur der Seele. Die Seele wäre denn dasjenige Ding, welches vegetirt, sinnlich wahrnimmt, begehrt und sich örtlich bewegt. Diese Annahme widerstreitet aber sowohl dem Begriffe der Seele, da jede Seele ein einfaches Wesen ist, als auch dem Begriffe jener Thätigkeiten selbst, welche vom Stoffe abhängen, während doch jede Seele als substantiale Wesensform nicht selbst stofflich ist, also nur in Vereinigung mit ihrem Körper ein solches der Art nach bestimmtes substantiales Sein erlangt, welches als ein Ganzes subjectiv selbst in eigener Thätigkeit andere Körper berühren und von ihnen irgendwie gereizt werden kann. 2) In Bezug auf die intellectiven Kräfte ist dagegen das unmittelbare Subject, welches sich durch diese Kräfte bethätigt, die Seele selbst unabhängig von ihrem Körper. Diese Thätigkeiten sind nämlich selbst geistiger Natur und haben geistige, d. h. unkörperliche Gegenstände, können also nicht von einem Subjecte, was eine ganz andere Natur hat, ausgehen. 3) Der Mensch als solcher besteht seinem Wesen nach aus Seele und Körper. Die menschlichen Thätigkeiten können aber, weil ihr unmittelbares Subject verschieden ist, nicht alle in gleicher Weise vom Menschen als der Wesenseinheit von Seele und Leib ausgesagt werden. Der Mensch vegetirt, nimmt sinnlich wahr, begehrt sinnlich und bewegt sich örtlich durch das

Ganze, was aus Seele und Leib zusammengesetzt ist. Er erkennt und begehrt intellectuell, d. h. er übt seinen Willen aus, durch die Seele. Seine Person dagegen als die letzte und höchste Seinsvollkommenheit der menschlichen Substanz, ist in beiden Fällen das Princip, welches jene Thätigkeiten ausübt. Die Thätigkeit ist aber streng genommen nicht Thätigkeit der Person, sondern der persönlichen Substanz. Es ist also falsch, so zu schliessen: das Erkennen ist direct eine Thätigkeit dieses bestimmten Menschen, z. B. Robert's insofern er Person ist, also ist es direct eine Thätigkeit der Person. Vielmehr ist so zu sagen: es ist direct eine Thätigkeit dieser Person, insofern sie das Subject dieser Thätigkeit ist, also ist sie direct eine Thätigkeit dieser Person. (Caietanus in Th. 1. 77. 5.)

§ 3. Die vegetativen Seelenkräfte.

1. Das der Natur nach erste Princip des ganzen Seins und Thätigseins in den lebendigen Wesen ist die Seele. Die secundären Principien des Thätigseins der Seele sind an sich genommen das nächste Princip der Thätigkeit selbst. Das nächste Princip der vegetativen Thätigkeit in diesem Sinne, d. h. dasjenige Princip, wodurch die Seele zuerst diese Thätigkeit ausübt, ist die vegetative Seelenkraft. Der Gegenstand dieser Thätigkeit ist der eigene Körper der vegetativen Seele. Derselbe ist in dreifacher Weise Gegenstand der Seelenthätigkeit: erstens dem Sein nach, insofern er dieses bestimmte Seiende ist; zweitens der Quantität nach, insofern er als dieser der Art nach bestimmte Körper eine durch seine Wesensform bedingte Ausdehnung hat, welche durch eine Figur begrenzt wird; drittens der Erhaltung nach, insofern er zur Erhaltung seines Seins und seiner nothwendigen Quantität den Verlust seiner Theile ersetzen muss. Ein und derselbe materielle Gegenstand der vegetativen Seelenkraft wird daher in dreifacher Weise formal besonders und unterschieden, so dass es einer dreifachen Thätigkeit oder Leistung der Seele bedarf, wodurch sie erstens dem Körper das der Art nach bestimmte wesentliche Sein verleiht, zweitens ihn in Bezug auf die aus der Wesensform bedingte Ausdehnung vervollkommnet, und drittens ihn sowohl dem Sein nach wie der Quantiät nach durch Ersatz der integrirenden Theile seiner Art erhält. Diese drei von einander wesentlich verschiedenen Thätigkeiten der Seele setzen daher innerhalb der einen Gattung von vegetativen Kräften drei Arten voraus: erstens die Zeugungskraft, wodurch das Individuum das Sein erlangt; zweitens das Wachsthum, wodurch es quantitativ vervollkommnet wird; drittens die Ernährungskraft, wodurch es im individuellen Sein erhalten wird. (Th. 1. 78. 2.) In Bezug auf die Vollkommenheit der Thätigkeit selbst ist die Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft die erste. Denn die Zeugung ist unter allen Leistungen der vegetativen Seele die natürlichste: erstens

weil in der Hervorbringung des Seins des Individuums die lebenden Wesen mit denjenigen unbelebten Dingen übereinkommen, welche ein Werden oder eine Entstehung haben, obwohl die Art und Weise der Entstehung bei den belebten und unbelebten Wesen eine verschiedene ist; zweitens weil jedes Ding als Seiendes naturgemäss und unbewusst darnach strebt, sich dem Sein als solchem, welches an sich unbegrenzt, einfach und ewig ist, zu verähnlichen: und das thut die Pflanze durch Zeugung oder Fortpflanzung, wodurch sie wenigstens der Art nach beständig fort dauert. Die Zeugung ist ferner die vollkommenste Thätigkeit der vegetativen Seele, weil die übrigen vegetativen Werke als Mittel zur Zeugung dienen und in ihr ihren Zweck besitzen. Daher definirt Aristoteles die vegetative Seele aus ihrem Zwecke als diejenige, welche ein anderes der Art nach ähnliches Wesen hervorbringen kann. (Th. de an. I. 6 et 9.) In der Ordnung der Ausführung dagegen gehen die Thätigkeiten des Wachstums und der Ernährung voraus, und die Ernährung dient wiederum als Mittel für das Wachstum. Wenn wir also den specifischen Unterschied der drei vegetativen Seelenkräfte festhalten müssen, weil metaphysisch betrachtet ihre Gegenstände und ihre auf diese Gegenstände gerichteten Thätigkeiten der Art nach verschieden sind, so geben wir gern zu, dass physiologisch betrachtet der Ernährungsprocess den beiden andern zu Grunde liegt; und wir gehen noch weiter, indem wir mit Rolph sachlich das Wachstum und die Fortpflanzung als Differenzirungen des Ernährungsprocesses ansehen. Indem wir auf die schönen Ausführungen des genannten Forschers verweisen, müssen wir von ihm nur darin abweichen, dass wir vom metaphysischen Standpunkte aus in der Differenzirung des Ernährungsprocesses wirklich neue specifische Arten der vegetativen Thätigkeit erblicken. (Vgl. Rolph, biologische Probleme S. 46—130.)

2. Die Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft als die vollkommenste Kraft der vegetativen Seele bedarf einer näheren Untersuchung vom metaphysischen Standpunkte. In allgemeinsten Fassung, wobei auch die Hervorbringung der unbelebten Wesen eingeschlossen wird, ist Erzeugung der Uebergang oder die Veränderung in einem Subjecte vom Nichtsein zum substantialen Sein. Im engeren Sinne, wenn nur die dem Untergange ausgesetzten lebenden Wesen berücksichtigt werden, ist Fortpflanzung oder Erzeugung diejenige Thätigkeit eines lebenden Wesens, wodurch es seine Nahrung in ein anderes neues lebendes Wesen verwandelt, welches dem Erzeugenden ähnlich ist. Endlich in besonderem Sinne, wenn man sowohl die sterblichen wie die unsterblichen lebenden Wesen zusammenfassen wollte, ist Zeugung der Ursprung eines Lebendigen, von einem anderen Lebendigen, welches mit dem Erzeugenden vereinigt ist, und wodurch das Erzeugte dem Erzeugenden der specifischen Natur nach ähnlich wird. (Vgl. Th. in Arist. met. 7 lect. 7; Q. 3 de ver. a. 8 ad 3; c. gent. 4, 23; 1. 27. 2.)

In dieser letzten Fassung ergibt sich eine Definition, worin alle vier Ursachen, die bei der Erzeugung mitwirken, ihren Ausdruck finden. Die bewirkende Ursache ist im Ursprung von einem lebendigen Wesen angegeben. Die materiale Ursache ist dadurch ausgedrückt, dass jener Ursprung von einem mit dem Erzeugten vereinigten Lebendigen ausgesagt wird. Das Erzeugte muss nämlich aus etwas hervorgebracht werden; und zwar gehört zum strengen Begriffe der Zeugung, dass das Erzeugte aus der Substanz des Erzeugenden hervorgebracht wird, oder wenigstens aus etwas, was mit dem Zeugenden im Princip der Zeugung selbst verbunden ist, ehe das Erzeugte selbständig wird. Daher kann der Ursprung der menschlichen Seele, die ihr ganzes Sein von einer bewirkenden Ursache erhält, ohne dass irgend etwas von der Seele im Sein vorausgesetzt wird, nicht Zeugung genannt werden. Die Zweckursache ist darin angegeben, dass die Zeugung eine Aehnlichkeit in Bezug auf die specifische Natur hervorbringt. Jedes Seiende nämlich strebt naturnothwendig nach seinem Sein. So strebt die Natur zur Erhaltung und Verbreitung ihrer selbst, um sich wenigstens in derselben Art dauernd zu erhalten oder zu vereinigen, wenn sie es im Individuum ihrer Art nicht vermag. Die formale Ursache endlich wird ebenfalls in dem Ausdrucke angedeutet, dass die Zeugung eine Aehnlichkeit der Natur bewirkt. Die Art und Weise des Ursprunges besagt den Grund, weshalb das Erzeugte seinem Princip ähnlich ist. Das Formale bei der Zeugung liegt also in dem Ursprunge der Natur des Erzeugten als einer solchen, welche der Natur des Erzeugenden ähnlich ist. Erzeugen bedeutet also die Verwirklichung einer Aehnlichkeit, welche selbst naturgemäss sich erhält oder nach ihrer Dauer strebt. Zum Begriffe der Zeugung an sich genügt daher, dass sie durch sich naturgemäss nach der Aehnlichkeit in Bezug auf die Art strebt. Zufällig kann aber die vollkommene Verähnlichung unerreicht bleiben, sowohl wegen Mangels des zur Zeugung nothwendigen Materials wie der thätigen Kraft in der bewirkenden Ursache. Dies ist z. B. der Fall bei Missgeburten. „Natura ha l'arte, e la man che trema.“ Verschieden von diesem Begriffe der Zeugung im strengen Sinne, welche die gleiche Natur in Bezug auf die Wesensart im Erzeugten und Erzeugenden voraussetzt, worin eben die Aehnlichkeit der beiden besteht, ist die Zeugung im uneigentlichen und äquivoken Sinne. In dieser letzteren Bedeutung hat man die Entstehung lebender Wesen z. B. durch Untergang anderer lebender Wesen oder durch den Einfluss der Wärme auch Zeugung genannt. Hier findet die Aehnlichkeit der Natur im Erzeugten nicht statt, und daher wird der Begriff der Zeugung ein anderer. Die Naturwissenschaft hat die Thatsache einer solchen äquivoken Zeugung noch zu erweisen. Die Theorie Darwin's lässt den Begriff zu, denn in der Descendenzlehre ist Ursprung sachlich dasselbe wie äquivoke Zeugung. Keinenfalls aber darf man dieselbe als wahre Zeugung im univoken Sinne auffassen.

3. Bei der eigentlichen Zeugung der lebenden Wesen sind vier Wirkungen zu unterscheiden: 1) die substantiale Wesensform, wodurch das Erzeugte in Bezug auf die Art des Seins bestimmt wird; 2) das aus dem Stoffe und der Wesensform dem Sein nach gebildete Ganze, z. B. die Pflanze; 3) die letzte Seinsvollkommenheit der Substanz als solcher, die Hypostase, welche ein realer Seinszustand der Substanz ist und beim Menschen Person genannt wird (I, 127); 4) die Eigenschaften, welche mit der Wesenheit nothwendig verbunden sind. Darnach ergibt sich eine doppelte Grenze der zeugenden Thätigkeit. Die Zeugung ist an sich auf die Hervorbringung der Substanz im vollkommensten Seinszustande hingeordnet. Jener Zustand der Substanz ist also das natürliche Ende der zeugenden Thätigkeit, nämlich das Seiende schlechthin als Individuum in seiner substantialen Selbständigkeit. Die Hypostase ist also die Grenze der Zeugung selbst als dasjenige, was den Zeugungsprocess beendet. Dasjenige aber, was nicht selbst eigentlich erzeugt wird und nicht in Folge der Zeugung selbst durch sich existirt, sondern nur der Grund ist, wodurch das Erzeugte, nämlich die Hypostase, im Sein gebildet wird, ist nur die Grenze, wodurch der Zeugungsprocess beendigt wird. Die Wesensform ist nur das, wodurch die Hypostase das ist, was sie ist in Bezug auf ihre Natur. Die Wesensform ist daher nur eine partiale Grenze, wodurch die Zeugung beendet wird. Das aus Stoff und Wesensform zusammengesetzte Ganze ist nicht das, was existirt, sondern nur das, vermittelt dessen die Hypostase selbst existirt. Jenes Ganze ist daher die totale Grenze, wodurch die Zeugung beendet wird. Die wesentlichen Eigenschaften endlich, welche der Wesensnatur folgen, sind ebenfalls nur eine fernere Grenze, wodurch die zeugende Thätigkeit ihren Abschluss findet. Beim Menschen z. B. heisst die Person des Erzeugten Sohn. Der Sohn ist also die Grenze, welche selbst die zeugende Thätigkeit des Vaters beendet. Der Erzeugende ist daher Vater in Bezug auf die Person des Sohnes. Der Erzeugende ist ferner Vater bezüglich des Körpers seines Sohnes, insofern der Vater als bewirkende Ursache zur Bildung und Belebung des Leibes des Sohnes durch dessen eigene Seele mitwirkt. Da aber die menschliche Seele nicht erzeugt wird, sondern aus nichts geschaffen ist, so ist der Erzeugende in Bezug auf die Seele des Sohnes nicht als bewirkende Ursache Vater, sondern nur insofern die Zeugung des Vaters den Stoff zur Aufnahme der aus nichts geschaffenen Seele des Sohnes vorbereitet und bestimmt. Weil aber die Seele als menschliche Wesensform die natürliche Grenze ist, wodurch die zeugende Thätigkeit des Vaters abgeschlossen wird, so wird eben jene Thätigkeit des Vaters natürlicher Weise in dem Ganzen ihr Ende finden, welches der Sohn als solcher ist, nämlich in der Person des ganzen Menschen oder dem vollkommensten Existenzzustand der ganzen aus Seele und Stoff bestehenden menschlichen Substanz. (Vgl. Th. 1. 118. 2 ad 4.)

§ 4. Die Sinne.

1. Thätigsein ist eine Seinsvervollkommnung der Substanz in ihrer weiteren Verwirklichung, die nur eine accidentale sein kann. Es ist daher nur eine integrirende Vollkommenheit der Substanz, deren Wesensvollkommenheit das substantiale Sein ist. Das Thätigsein der lebendigen Substanz ist eine immanente Vollkommenheit, geht aber dennoch zunächst auf einen von der thätigen Substanz selbst verschiedenen und somit auf einen äusseren Gegenstand, welcher die Bethätigung der Kräfte der Substanz vermittelt. Die letzte Seinsverwirklichung, welche das Thätigsein ist, kann nämlich bei den im Sein hervorgebrachten und deshalb im Sein begrenzten endlichen Dingen nicht in ihrem eigenen Sein liegen; sonst wären sie nicht das, was sie sind, sondern ihr Sein wäre absolut einfach, unbegrenzt, unendlich. Zum Thätigsein der lebenden Wesen gehört daher eine Vereinigung des Lebensprincipes mit einem von ihm selbst verschiedenen Gegenstande als einem anderem Seienden. Sensitiv im Allgemeinen heisst diejenige Thätigkeit des Lebensprincipes, wodurch es mit einem anderen Gegenstande, sei es der eigene oder ein fremder Körper, vereinigt wird. Während die vegetative Seele nur ihren eigenen Körper zum Gegenstand ihres Thätigseins hat, erstreckt sich die Thätigkeit der sensitiven Seele auf alle körperlichen oder materiellen Dinge, welche den Umfang des sensitiven Lebens begrenzen. Die sensitive Seele als solche ist vom Stoffe in ihrem Sein abhängig, also auch in ihrem Thätigsein. Sie kann also nur durch körperliche Organe und nur in Bezug auf körperliche Dinge sich bethätigen. Auch die menschliche Seele hat, weil sie Wesensform des Körpers ist, sensitive Kräfte, und diese letzteren sind ihrer Natur nach Kräfte eines sensitiven Principes und daher als solche an die Grenzen des sensitiven Lebens gebunden. Durch ihre sensitiven Kräfte kann daher auch die menschliche Seele nur auf körperliche Dinge wirken. Jene Vereinigung der sensitiven Seele mit den körperlichen Dingen ist zunächst eine doppelte: einmal durch Wahrnehmung oder sinnliche Erkenntniss des Gegenstandes; zweitens durch Bewegung zu dem wahrgenommenen Gegenstande hin; und diese Bewegung ist wieder doppelt, das Begehren und die Ortsbewegung. Die sensitiven Seelenkräfte sind daher dreifach: die Sinne, die Begehrungskraft und die Bewegungskraft. Zuerst sind die Sinne zu betrachten. In diesem Paragraphen ist daher zuerst die sinnliche Wahrnehmung im Allgemeinen zu bestimmen, sodann sind die Unterarten dieser Thätigkeit im Besonderen zu entwickeln.

2. Die sinnliche Wahrnehmung wird uns durch die Erfahrung bezeugt. Ihr nächstes Princip ist der Sinn als eine Wahrnehmungs- oder Erkenntnisskraft. Ihre Thätigkeit ist ein wahres Erkennen im weiteren Sinne, nämlich diejenige Lebensfunction, wodurch wir sowohl uns selbst als alles, was in uns ist, wahrnehmen, unterscheiden, uns zum Bewusstsein

bringen, ohne dass es dazu eines logischen Urtheiles bedürfte: und diese Thätigkeit bringt uns selbst in Verbindung mit Gegenständen, welche ausser uns existiren. Das alles liegt, wie unsere Selbsterfahrung bezeugt, im Umfange dieser Thätigkeit, wobei es noch dahingestellt bleiben kann, was eigentlich der besondere Gegenstand derselben ist. Diese Thätigkeit ist also im Allgemeinen als eine erkennende aufzufassen. Wir nennen sie sinnliche Wahrnehmung oder kurz Sensation. Die Sensation kann doppelt aufgefasst werden, im passiven und activen Sinne. 1) Der Sinn ist eine passive Seelenkraft (II, 171), insofern er bestimmt oder angelegt ist, von einem äusseren Gegenstande verändert, bewegt oder in Thätigkeit versetzt zu werden. Ohne dass das Auge einen Lichtreiz empfängt, sehen wir nichts. Ohne dass das Ohr einen Tonreiz empfängt, hören wir nichts. Die Sensation kommt also erfahrungsmässig als wahre Sinnesthätigkeit im gesunden Zustand des Körpers nur dann zu Stande, wenn ein Gegenstand mit seiner bezüglichen sinnlichen Wahrnehmungskraft irgendwie vereinigt wird, indem er selbst den Sinn afficirt. Insofern also ist die Sensation passiv. 2) Der Gegenstand afficirt aber ein lebendiges Subject. Der Sinnesreiz, den der Gegenstand irgendwie hervorbringt, findet im lebendigen Körper statt, der von der Seele belebt wird. Leben aber ist etwas Actives, denn es ist Selbstbewegung von Innen heraus. Insofern also die Sensation selbst als ein Wahrnehmen überhaupt etwas ist, was im wahrnehmenden Subjecte selbst vor sich geht, ist es eine Lebensthätigkeit desselben. Das bezeugen wir bei jeder Sensation, indem wir sie uns selbst zuschreiben und sagen: ich sehe etwas u. s. w. Insofern also die Sensation eine Lebensthätigkeit ist, muss sie activ sein. Das sinnliche Wahrnehmen als eine Veränderung, welche durch den wahrgenommenen Gegenstand im Subjecte hervorgerufen wird, ist ein Leiden; insofern es aber aus dem so veränderten Subjecte selbst hervorgeht, ist es ein Thun. (Th. 1 D. 40 q. 1. a. 1 ad 1.) Als ein Leiden ist es aber ausschliesslich ein Leiden des wahrnehmenden Subjectes selbst, dessen Wesensform die Seele ist. Als ein Thun ist es eine Thätigkeit, die von einem dem Thätigen innerlichen Principe ausgeht und in ihm immanent ist oder als diese bestimmte Thätigkeit in ihm verläuft. Als ein Thun kann es daher nicht eine rein körperliche Thätigkeit sein; also nicht durch rein mechanische Bewegung der Nerven oder des Gehirnes erklärt werden. Daher kann auch das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung nicht ausschliesslich eine blosse Anlage des Körpers oder eine Summe von rein körperlichen Bedingungen sein. Hiermit ist der rein mechanische Erklärungsversuch der Sensation ausgeschlossen. Eben- sowenig genügt die Annahme eines materiellen Ausflusses oder eines Einflusses des wahrgenommenen Gegenstandes auf das wahrnehmende Subject. Die Annahme ist physiologisch falsch und erklärt metaphysisch gar nicht die active Seite der Sensation. Eben- sowenig genügt

endlich der idealistische Versuch, welcher einen Einfluss des Subjects auf den Gegenstand annimmt, wodurch der letztere seine Realität verliert, indem er etwas Subjectives wird. Diese Annahme erklärt die Natur der Sensation als Thätigkeit überhaupt nicht und leugnet gegen die Erfahrung die objective Sicherheit und Gewissheit der Wahrnehmung. Zwischen dem Gegenstand und dem wahrnehmenden Subject findet die Beziehung von Ursache und Wirkung statt. Wenn ich mein gesundes Auge schliesse, so sehe ich nichts; öffne ich es aber, so sehe ich wirklich etwas; und das, was ich sehe, bedingt durch sein von mir unabhängiges Sein meine Gesichtswahrnehmung. Ohne dass also ein materieller Ausfluss vom wahrgenommenen Gegenstand stattfindet, muss dennoch eine reale Einwirkung des wahrnehmbaren Gegenstandes auf das wahrnehmende Subject festgehalten werden. Erfahrungsmässig unterscheiden wir, im gesunden Zustande, von dem hier allein die Rede ist, mit Sicherheit dasjenige, was der Gegenstand in uns verursacht, von dem, was er an sich und in Wirklichkeit ist oder sein mag. Wer sich in den Finger schneidet, unterscheidet sehr wohl in seiner Wahrnehmung den Schmerz, den er im Finger fühlt, von dem Messer, das den Schmerz verursacht. Der Schmerz als solcher ist im Finger, aber nicht im Messer. (Vgl. Ueberweg, Logik § 40 S. 73 ff., § 126 S. 361.) Wir nehmen also in der Sensation nicht nur eine subjective sinnliche Affection wahr, sondern auch einen ausser uns befindlichen realen Gegenstand. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge dienen daher dem wahrnehmenden Principe zu seiner Bethätigung.

3. Die zur Sensation nothwendige Vereinigung des wahrnehmenden Subjectes mit dem äusseren Gegenstande muss im Subjecte selbst eine Veränderung hervorbringen; denn das Subject hat vor der Vereinigung mit dem Gegenstande die Möglichkeit, denselben wahrzunehmen, und diese Seinsanlage ist nachher verwirklicht: darin liegt aber der Begriff der Veränderung. Die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände afficiren und verändern oder bewegen also den Sinn, der sich in dieser Beziehung passiv verhält. Durch diese Thätigkeit des Gegenstandes auf den Sinn wird der letztere nicht nur in sich selbst subjectiv afficirt und bestimmt, sondern er nimmt auch etwas anderes als etwas von ihm Unterschiedenes wahr, was nicht der Sinn selbst ist. Die Sinnesaffection ist also in verschiedener Beziehung subjectiv und objectiv zugleich: z. B. der Ton afficirt mein Gehör und bestimmt dasselbe dazu, ihn selbst wahrzunehmen. Der Sinn ist aber eine immanente Fähigkeit des Lebensprincipis; diese kann aber nur von etwas afficirt werden, was in ihr ist. Die Substanz des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes wird aber dabei nicht in die Substanz des Subjectes aufgenommen und in das letztere verwandelt, wie bei der vegetativen Thätigkeit. Der sichtbare Gegenstand z. B. ist nicht seiner Realität nach im Auge, von welchem er gesehen wird. Die Identität des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen

ist also keine substantiale Identität: beide Substanzen bleiben vielmehr ihrem realen Sein nach das, was sie sind. Die Vereinigung von Subject und Object kann also nur in idealer Weise geschehen, dadurch nämlich, dass das Object nicht selbst in seinem realen Sein, sondern nur durch eine Aehnlichkeit von sich im Subjecte ist: und diese Aehnlichkeit ist es, welche den Sinn objectiv afficirt. Diese Aehnlichkeit ist also ein eigenthümliches Sein, das als Accidenz zum wahrnehmenden Subjecte hinzukommt, indem es durch den Gegenstand selbst, den es repräsentirt, im Sinne als ein Accidenz hervorgebracht wird. Von Seiten des Sinnes gehen dazu organische, d. h. körperliche Veränderungen voraus, welche durch mechanische Bewegungen vermittelt werden; und diese letzteren sind ebenfalls das Mittel, wodurch der wahrnehmbare Gegenstand überhaupt den Sinn afficiren kann. Diese mechanische Bewegung ist aber natürlich nicht selbst die Sensation, sondern nur das, wodurch die qualitative Veränderung im Organ herbeigeführt wird, so dass zuletzt der Sinn, d. h. die in dem Organ befindliche und in ihm ihre Kraft ausübende Seele einen das Object repräsentirenden Eindruck empfängt. Dieser Eindruck ist eben jenes Aehnlichsein in Bezug auf den einzelnen bestimmten Gegenstand der Wahrnehmung. Die Aehnlichkeit zweier Dinge kann nämlich doppelt verstanden werden: erstens insofern sie beide in ihrer Natur übereinstimmen; zweitens insofern sie zwar nicht dieselbe specifische Natur besitzen, aber so beschaffen sind, dass das eine das andere anzeigt oder repräsentirt. Nur diese letztere Aehnlichkeit zwischen dem Erkennenden und Erkannten ist zur Erkenntniss nothwendig. Jene Eindrücke oder Sinnesbilder, vermittelt deren die Sensation als subjective und active Seelenthätigkeit zu Stande kommt, sind daher nicht dasjenige, was die Seele wahrnimmt, sondern dasjenige, wodurch sie den von den Sinnesbildern bedeuteten Gegenstand selbst wahrnimmt. Die Sinnesthätigkeit besteht also in der Einheit des Sinnes und der ihn bestimmenden Aehnlichkeit des Gegenstandes. Die Thätigkeit selbst geht also von diesen beiden Principien wie von einem einzigen zusammengesetzten Principe aus: daher kann sie ihre Grenze nicht im Principe selbst, also nicht in jenem Sinnesbilde finden, sondern in dem, worauf das Sinnesbild seiner Natur nach hinweist, nämlich im äusseren Gegenstande selbst. Jene Sinnesbilder sind ihrem eigenen Sein nach, als Accidenzen der Sinneskräfte, weder geistige noch körperliche Wesen. Sie sind nicht geistig, denn sie sind im belebten körperlichen Organe und entstehen dort abhängig vom Stoffe. Sie sind nicht selbst Körper oder kleine körperliche Substanzen, denn sie sind nur Accidenzen. Sie sind also nur Accidenzen der Organe und somit ihrem Sein nach materiell. Daher können sie ihrer Natur nach materielle Dinge repräsentiren. Insofern sie aber Bilder sind, sind sie das contradictorische Gegentheil von der Sache, deren Bild sie sind. Insofern sind sie daher weniger materiell als ihr Gegenstand, welcher ein Körper

ist. Der Sinn nimmt das Sinnesbild ohne Stoff in sich auf, aber er nimmt es mit den demselben noch anhaftenden materiellen Bedingungen der Individualität u. s. w. auf. Der Gegenstand der Sinnesthätigkeit ist aber selbst etwas Körperliches oder Materielles, etwas Einzelnes und Individuelles, ein zufälliges Sein, nicht aber das Geistige, Allgemeine und Nothwendige. Denn die active Sensation nimmt nur denjenigen Gegenstand wahr, welcher im Sinne unmittelbar die passive Sensation verursacht; das aber ist der einzelne, besondere körperliche Gegenstand. (Vgl. Th. de an. 3 lect. 13. Q. 2 de ver. a. 2.)

4. Die wahrnehmende Thätigkeit der Seele ist je nach dem Gegenstande der Thätigkeit eine specifisch verschiedene. Der Gegenstand, worauf die Thätigkeit gerichtet ist, kann entweder ausserhalb des Subjectes oder im Subjecte selbst sein. Aeussere Sinne sind daher diejenigen, welche das nothwendige Mittel der Sensation, nämlich die Aehnlichkeit des Gegenstandes oder das Bild oder den Eindruck von Aussen aus empfangen und in sich aufnehmen. Innere Sinne sind diejenigen, welche jene Aehnlichkeit nicht von aussen empfangen, sondern durch eine andere Thätigkeit des Subjectes selbst, welche der Sensation des inneren Sinnes vorausgeht. Die äusseren Sinne unterscheiden sich weiter der Art nach in fünf, denn sie richten sich auf fünf verschiedene Objecte, welche besondere Organe verlangen. Die Wahrnehmung nämlich, welche ihre Eindrücke von Aussen empfängt, wird durch die fünf Organe des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks und des Tastsinnes ausgeübt. 1) Fünf besondere Gegenstände sind nämlich durch die Erfahrung unterschieden und bedürfen zu ihrer Wahrnehmung jener fünf Organe: Farbe, Schall, Geruch, Geschmack und fühlbare Qualitäten, z. B. Wärme. Während aber die Sinneswahrnehmung durch die specifische Verschiedenheit dieser fünf Gegenstände selbst in Bezug auf ihre Art specifisch unterschieden wird, so erschöpft sie sich darin nicht ganz, sondern erstreckt sich als eine wahre erkennende Seelenkraft noch weiter. Jene fünf Gegenstände geben daher nur insofern den besonderen Gegenstand eines Sinnes ab, als sie ihrem Wesen nach nur von diesem bestimmten Sinne vermittelt seines besonderen Organes wahrgenommen werden, während die übrigen Sinne denselben Gegenstand nicht unter dem gleichen Gesichtspunct, also nicht in derselben formalen Beziehung erfassen können. Das Auge z. B. dient, insofern es Organ des Gesichtsinnes ist, nur dazu, die Farbe eines Körpers wahrzunehmen, während das Ohr nur dazu dient, den von demselben Körper hervorgebrachten Ton wahrzunehmen. 2) Im Unterschiede von diesem besonderen und formalen Gegenstande eines Sinnes gibt es weiter Dinge, welche als gemeinsamer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung dienen. Ein gemeinsamer Gegenstand der Sinne ist ein solcher, welcher auf mehrere Sinne wirken kann, wiewohl er nicht auf jeden derselben in gleicher Weise wirkt, sondern an sich nur einen einzigen Sinn in Bewegung

setzt und in Bezug auf andere Sinne nur die nothwendige Bedingung ist, damit sie von ihrem eigenthümlichen Object gereizt werden. Ein solcher gemeinsamer Gegenstand ist z. B. die Ausdehnung, welche als Träger anderer Accidenzen, z. B. der Farbe, diese letzteren wahrnehmbar macht. Es gibt fünf solche gemeinsame Gegenstände: Ausdehnung, Figur, Zahl, Ruhe, Bewegung; auf diese lässt sich die sinnliche Wahrnehmung von Nähe, Entfernung, Einheit, Lage und Zeit zurückführen, soweit überhaupt eine sinnliche Wahrnehmung dieser Dinge stattfinden kann. 3) Endlich ist noch ein anderer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zu unterscheiden, dessen Wahrnehmung nur zufällig miterfolgt. Es ist das Subject, woran sich sowohl der besondere wie der gemeinsame Gegenstand der Wahrnehmung dem Sein nach befindet. Ein solcher zufälliger Gegenstand ist z. B. der Körper selbst als Substanz. Damit etwas in zufälliger Weise Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wird, ist erstens nöthig, dass es einem an sich wahrnehmbaren Dinge nur zufällig zukommt, wie z. B. die rothe Farbe zufällig an einem Apfel ist, insofern es nicht zum Wesen der Röthe gehört, eine Farbe des Apfels zu sein. Zweitens ist nöthig, dass es vom sinnlich wahrnehmbaren Subjecte auch wirklich wahrgenommen wird: bliebe es nämlich ganz unbekannt, so könnte man nicht sagen, es wird zufälliger Weise mit wahrgenommen. Es muss also an sich von irgend einer anderen erkennenden Seelenkraft erkannt werden, sei diese ein anderer Sinn oder der Intellect. So ist z. B. das Süsse in zufälliger Weise Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, insofern es zufällig in etwas Weisssem, z. B. in der Milch, ist, was sichtbar ist, während das Süsse an sich durch den Geschmack wahrgenommen wird. Das Süsse ist also zufälliger Weise sichtbar; an sich aber ist es auch sinnlich wahrnehmbar, nämlich durch den Geschmack. Es ist also streng genommen nicht in allgemeiner Beziehung ein zufälliger Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung. Ist dasjenige, was nicht durch einen besonderen Sinn wahrgenommen wird, ein Allgemeines, so wird es vom Intellect erfasst. Umgekehrt darf aber nicht alles, was der Intellect in einem sinnlich wahrnehmbaren Dinge erfassen kann, ein zufälliger Gegenstand in Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung genannt werden, sondern nur das, was sofort bei der eigenthümlichen sinnlichen Wahrnehmung vom Intellect erfasst wird. Sobald ich z. B. einen Menschen sehe, welcher spricht, erfasse ich durch den Intellect, dass dieser Mensch lebt; und nur insofern kann man sagen, ich sehe, dass dieser Mensch lebt. Ist aber dasjenige, was nicht durch einen besonderen Sinn erkannt wird, etwas Einzelnes, so geschieht diese Wahrnehmung immer noch durch einen Sinn, aber durch einen der inneren Sinne, den wir beim Thiere Instinct nennen. (Th. de anima 2 lect. 13.) Die weitere Untersuchung der rein organischen Thätigkeit bei der Sensation der äusseren Sinne ist Aufgabe der physiologischen Wissenschaft.

5. Innere Sinne sind diejenigen Sinne, die kein äusseres Organ im Körper haben und deshalb ihren Eindruck in einem Organ empfangen, welches im Inneren des Körpers liegt und höher organisirt ist als die fünf äusseren Sinnesorgane. Der Zweck der inneren Sinne ist ein doppelter. Erstens dienen sie dazu, die durch die äusseren Sinne erhaltenen Sensationen von einander zu unterscheiden und dadurch in einer freilich noch rein sensitiven Weise zu beurtheilen. Zweitens dienen sie zur Wahrnehmung von Gegenständen, welche im Augenblicke der Thätigkeit der inneren Sinne dem Subjecte nicht gegenwärtig sind. Jeder besondere Sinn kann, solange er allein wirkt, nicht über seinen eigenthümlichen Gegenstand hinausgehen. Die Einheit des sensitiven Subjectes erfordert daher einen besonderen Sinn zur einheitlichen Zusammenfassung der besonderen Sensationen, und dieser bedarf keines äusseren Organes. Ferner sind die äusseren Sinne nur im Stande, solche Gegenstände wahrzunehmen, die ihnen gegenwärtig sind. Es muss daher besondere Sinne geben, um die Vielheit der Sensationen der äusseren Sinne zu erhalten, nachdem diese Sensationen selbst als solche aufgehört haben. Auf diese Weise kann das sensitive Leben für das intellectuelle Leben, welches nicht an Raum und Zeit gebunden ist, dienstbar werden. Das Niedere aber dient überall dem Höheren. Die Natur erlaubt keine Lücke in der Seinsreihe, welche nach der bestehenden Weltordnung nothwendig ist. Es muss also gerade soviel Thätigkeiten und Kräfte der sensitiven Seele geben, als zum Leben des vollkommenen Thieres genügen. (Th. 1. 78. 4.) Die inneren Sinne sind nach ihren besonderen Thätigkeiten zu unterscheiden, deren Arten sich wiederum aus der Verschiedenheit ihres besonderen Gegenstandes ergeben. Dieser Gegenstand ist ein vierfacher. 1) Nachdem die sinnlich wahrnehmbaren Dinge von den äusseren Sinnen wahrgenommen sind, muss die Seele den Inhalt dieser Wahrnehmungen von einander unterscheiden: das Princip dieser Thätigkeit ist der Gemeinsinn, der alle Sensationen der äusseren Sinne in ihrer Verschiedenheit umfassen und in sich vereinigen kann. Es muss z. B. ein sensitives Princip geben, welches das Hörbare vom Sichtbaren unterscheidet und deshalb für die Erfassung beider Gegenstände angelegt ist. Das kann aber keiner der äusseren Sinne, die auf ihren besonderen Gegenstand beschränkt sind. Jenes Princip, das diese Leistung verrichten kann, muss als solches sensitiv sein; denn weil der Gegenstand dieser Leistung selbst das sinnlich Wahrnehmbare ist, so ist er für die intellectuelle Erkenntniss noch ganz unbrauchbar. Also ist ein solcher innerer Sinn nothwendig. Gemeinsinn heisst er jedoch nicht, als ob er die Gattung aller anderen Sinne wäre, sondern insofern er die Bedeutung einer gemeinsamen Wurzel oder eines gemeinsamen Principes für die ihm untergeordneten äusseren Sinne besitzt, deren Thätigkeiten von ihm ergänzt und vollendet werden. 2) Die äusseren Sinne erstrecken sich auf einzelne körperliche Dinge. Es gibt aber

auch noch Sinnesbilder oder Sinneseindrücke, welche ohne vorgängige Veränderung der äusseren Organe von der Seele aufgenommen werden, sobald bestimmte äussere Sensationen empfunden sind. Das Schaaf z. B. nimmt, sobald es den Wolf sieht, ihn als seinen natürlichen Feind wahr. Es sieht seine Farbe und Gestalt, allein weder das eine noch das andere ist als solches der Natur des Schaafes schädlich. Es muss also in dem, was es sieht, noch etwas anderes weniger Materielles, aber doch noch am Körper des Wolfes Befindliches wahrnehmen; indem es sofort aus dem Sichtbaren oder Hörbaren sinnlich erkennt oder innerlich empfindet, dass diese bestimmten Gegenstände oder Merkmale für sein eigenes Leben gefährlich sind. Das Princip dieser Wahrnehmung muss von den äusseren Sinnen verschieden sein. Es ist also ein weniger materieller innerer Sinn, der Instinct. Er dient zur Wahrnehmung des Nützlichen und Schädlichen als solchen, wie es in den körperlichen Dingen, welche Gegenstand der äusseren Sinne sind, sich vorfindet. Im Menschen ist dieser zweite innere Sinn, weil er dem Intellecte dient, vollkommener entwickelt als beim Thiere, wenigstens im Allgemeinen, und man hat ihn deshalb auch Vergleichungskraft oder *vis cogitativa* genannt. Der Gemeinsinn und der Instinct beziehen sich auf die Sensationen derjenigen Dinge, welche den äusseren Sinnen gegenwärtig sind. Beide sind daher wahrnehmende Kräfte an sich. 3) Es muss aber auch erhaltende Kräfte geben, welche die Wahrnehmungen im Subjecte aufbewahren. Diese erhaltenden Kräfte sind wieder doppelt. Erstlich müssen die Eindrücke der Sensationen der äusseren Sinne im lebendigen Subject erhalten werden; denn die Sensation selbst ist zum Nutzen des Subjects, zu seiner Vollkommenheit bestimmt: da sie aber nur durch die Gegenwart des Gegenstandes fertig wird, so würde sie ohne Spur vorübergehen, sobald der Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist. In der Natur der Körperwelt liegt aber die räumliche Entfernung und Bewegung der Gegenstände begründet. Daher bedarf es der erhaltenden Sinne für das sensitive Leben und die sensitive Seele. Das Erhalten der Sinnesbilder in der Seele ist aber eine ganz andere Thätigkeit als das Aufnehmen derselben. Es bedarf also einer besonderen Kraft, welche diese erhaltende Thätigkeit ausübt, und das ist die Phantasie oder Einbildungskraft. Sie ist der Vorrath von Sinneseindrücken, die von ihr aufbewahrt und beliebig reproducirt werden: entweder ganz oder theilweise, entweder in der Reihenfolge der Entstehung oder in neuen Combinationen, nach den Gesetzen der Association dieser Bilder. Beim Menschen wird die Phantasie im Dienste des Intellectes vollkommener und ist einer sehr hohen Entwicklung fähig. 4) Es bedarf endlich noch einer erhaltenden Kraft für die Eindrücke des Instincts, die Erinnerungskraft, welche als Vorrathskammer jener instinctiven Bilder dient. Daher beginnt das Erinnern der Thiere immer von einem Eindruck des Nützlichen und Schädlichen, und auf der Entwicklung dieses

sensitiven Gedächtnisses beruht die künstliche Abrichtung der Thiere. Beim Menschen wird diese Gedächtnisskraft im Dienste des Intellects vervollkommnet: in Verbindung mit der deductiven Thätigkeit des letzteren wird es dann zum untersuchenden Erinnern oder zur methodischen Wiedererinnerung. (Th. 1. 78. 4.) Als Organ dieser vier inneren Sinne dient das Gehirn, da jene vier Thätigkeiten durch physiologische Veränderungen des Hirns selbst gestört werden.

6. Jede Seelenkraft ist in ihrem bestimmten Thätigsein ihrer Natur gemäss thätig. Sie ist daher in Bezug auf die Wahrnehmung ihres eigenthümlichen Gegenstandes als ein darauf gerichtetes reales Vermögen der Täuschung nicht ausgesetzt: denn dann wäre sie vielmehr ein Unvermögen in Bezug auf die Wahrnehmung. Ist aber der Gegenstand so beschaffen, dass mehrere Sinne mitwirken müssten, um ihn vollkommen und vollständig wahrzunehmen, wie das gemeinsame und das nur zufällige Sinnesobject, dann ist allerdings die Gelegenheit zu einer Täuschung oder zu einem Irrthum vorhanden: sie wird aber gehoben, sobald alle einzelnen Sinne ihren eigenthümlichen Gegenstand erfasst und so die Erfahrung der Seele vervollständigt haben. Dabei wird natürlich immer der gesunde Zustand der Sinnesorgane vorausgesetzt. Findet aber dennoch eine Täuschung statt, so kann sie nicht den einzelnen Sinnen als solchen, sondern nur dem urtheilenden Intellect zur Last fallen, in welchem die Wahrheit an sich ist, während die Sinne, indem sie dem Intellect seinen eigentlichen Gegenstand darbieten, sich nur wie Werkzeuge in Bezug auf die Wahrheit selbst verhalten. (Vgl. Th. opusc. 70 q. 5 a. 2.)

§ 5. Das Begehrungsvermögen.

1. Jeder Seinsform folgt ein natürliches Hingeordnetsein oder eine Bestimmung zu etwas, und dieses naturgemässe Streben ist die erste und nothwendige Proportion zwischen zwei Dingen. Ueberall, wo diese Hinordnung des einen Dinges auf ein anderes sich findet, oder wo eine solche Seinsproportion vorkommt, ist auch ein naturgemässes Streben vorhanden, was man vielleicht mit einem modernen Ausdrucke am besten eine Seinsgravitation nennen kann, weil dieses Wort jedes Bewusstsein und Gefühl dieses Strebens in dem Subjecte desselben ausschliesst. Jedes Seiende der Wirklichkeit nach besitzt nämlich, insofern es am Sein Theil hat, eine in seiner Natur liegende Kraft, welche der Vernichtung widerstrebt. Jedes Seiende strebt nach seinem eigenthümlichen Sein; denn das ist die Vollkommenheit jedes Dinges, das ihm eigenthümliche Gut. Also muss auch jedes Seiende nach dem streben, was ihm zuträglich ist, weil darin die Erhaltung und Vollkommenheit seines Seins liegt, worauf es von Natur angelegt ist. Ein solches Gravitiren oder Streben in Bezug auf das Sein findet aber statt, weil das strebende

Subject wirklich ist; was wirklich ist, wirkt auch in irgend einer Weise, es bethätigt sich also, sonst wäre es nicht wirklich: nur das, was gar nichts wirkt, ist nicht der Wirklichkeit nach, es kann von uns nicht als vorhanden erkannt werden. Alle Kraft ist selbst ein Sein; was absolut nichts vermag, ist absolut nichts. Wie also die unbelebten unorganischen Wesen eine aus ihrem Sein nothwendig folgende bestimmte Seinsgravitation oder ein Streben zum Thätigsein besitzen, so besitzen die belebten Wesen ein gleiches Streben, und dieses ist als das Streben des lebendigen Dinges selbst eine Lebensfunction. In jedem Dinge findet sich also ein naturgemässes Streben nach seiner Seinsform, bis dieselbe vollkommen erlangt ist. Jedes hervorgebrachte Sein ist als solches begrenzt und nicht das Sein selbst, sondern nur ein Theilnehmen am höchsten unbegrenzten Sein, also unvollkommen. Daher sucht es naturgemäss seine eigene Vollkommenheit in der Vereinigung mit dem unendlichen Sein, indem es weiter am Sein theilzunehmen hat. Der letzte Grund für das Streben, welches sich in den Dingen findet, ist daher die Unvollkommenheit ihres im Sein begrenzten Wesens. Weil aber das Streben selbst in jedem Seienden aus der Wesensform desselben entspringt und ihr folgt, so muss es im Thiere der Natur der sensitiven Seele gemäss sein und deshalb auf die erste sensitive Thätigkeit, nämlich auf die sinnliche Wahrnehmung folgen. Das Streben der sensitiven Seele nennen wir Begehren. Es ist also diejenige Lebensthätigkeit, wodurch das Subject sich zu dem Gut hinneigt, welches von ihm sinnlich wahrgenommen ist. Und diese Thätigkeit muss sich in jedem lebendigen Wesen finden, welches einen Sinn besitzt, also auch in den niedersten Erscheinungsformen des thierischen Lebens, wo sich ein Tastorgan findet. Der Unterschied zwischen dem natürlichen Streben und dem Begehren ist ein mehrfacher. 1) Das natürliche Streben ist allen Dingen gemeinsam, weil es dem Seienden zukommt. Das Begehren ist eine Lebensthätigkeit des sensitiven Subjectes, geht also von der sensitiven Seele als dem ersten Lebensprincipe aus und muss deshalb in ihr ein besonderes Princip haben, welches wir Begehrungskraft nennen. 2) Das natürliche Streben folgt aus dem Wesensgrunde der Sache, insofern diese an sich betrachtet wird, wie z. B. jeder Körper vermöge seiner Wesensform ein bestimmtes und ihm nothwendig zukommendes Streben zum Thätigsein besitzt. Das sensitive Begehren folgt dagegen der Natur der Seele, insofern sie sinnliche Erkenntniss oder Wahrnehmung besitzt. 3) Das natürliche Streben ist in jedem Dinge durch die Natur dieses Dinges verwirklicht. Das sensitive Begehren kann nur in Folge der vorausgegangenen Wahrnehmung durch das Subject wirklich werden. 4) Das natürliche Streben ist nur die Seinsproportion eines Dinges zu seiner Thätigkeit. Das sensitive Begehren ist eine immanente Lebensthätigkeit und somit nicht die Natur des begehrenden Subjectes selbst, sondern eine weitere Seinsverwirklichung desselben als

ein eigenthümliches Thätigsein des Subjectes. 5) Das natürliche Streben ist als ein nothwendiges auf eine bestimmte Leistung gerichtet. Das sensitive Begehren geht auf viele Gegenstände, weil das Subject eine Vielheit von Gegenständen wahrnehmen kann, die die Bedeutung von etwas Gutem für dieses Subject haben. 6) Das natürliche Streben ist auf einen Gegenstand gerichtet, insofern er diesem besonderen Streben proportionirt ist. Das sensitive Begehren als Lebensfunction geht auf einen Gegenstand, insofern er dem ganzen Subjecte, d. h. dem von der sensitiven Seele belebten Körper, also der Hypostase oder beim Menschen der Person proportionirt ist. 7) Das natürliche Streben wird von einem äusseren Principe verwirklicht, z. B. durch Bewegung von aussen. Das sensitive Begehren wird aus dem Inneren des begehrenden Subjectes verwirklicht; denn das Gute reizt zur Thätigkeit nur insofern, als es von dem Begehrenden selbst wahrgenommen ist. (Cajetanus in Th. 1. 19. 1.) Hieraus folgt, dass das sensitive Begehren über das natürliche Streben hinausgeht und in seiner specifischen Verschiedenheit auch eine höhere Kraft voraussetzt, welche von den Naturkräften der Körper der Art nach verschieden ist. Es folgt aber nicht, dass jene höhere Kraft, nämlich die Begehrungskraft, das allgemeine natürliche Streben im Thiere aufhebt: sondern dieses kommt ihm zu, insofern es ein Seiendes, eine Substanz, ein Körper u. s. w. ist. (Th. 1. 80. 1 ad 3.) Die Begehrungskraft muss aber wegen ihres besonderen oder formalen Gegenstandes von der Gattung der sinnlichen Wahrnehmungskräfte unterschieden werden. Die Sache, welche wahrgenommen und begehrt wird, ist allerdings materiell ein und dieselbe. Wahrgenommen wird sie jedoch, insofern sie ein Seiendes ist; begehrt wird sie dagegen, insofern sie dem Subjecte zuträglich erscheint oder gut ist. Die Proportion des Seienden zu den Erkenntnisskräften ist das Wahre, die Proportion des Seienden zu den Begehrungskräften ist das Gute. (Th. Q. 1 de ver. a. 1.) Der nächste Zweck der Seelenkräfte ist ihre Bethätigung. Der Zweck der immanenten Thätigkeit ist die weitere Seinsvervollkommnung des thätigen Subjectes. Diese Vollkommenheit wird erreicht durch eine Vereinigung des lebendigen Subjectes mit dem Gegenstande seiner Thätigkeit: entweder zieht das Subject den Gegenstand an sich, indem es ihn ideal in sich aufnimmt; oder der Gegenstand zieht das Subject an, indem er vom Subjecte begehrt wird. In beiden Fällen findet eine Thätigkeit, also eine Bewegung der Seele statt. Allein die Wahrnehmung heisst nicht in demselben Sinne Bewegung, in welchem das Begehren eine Bewegung heisst. Die immanente Thätigkeit der Wahrnehmungskraft findet darin ihre Vollendung, dass der wahrgenommene Gegenstand im wahrnehmenden Subjecte ist. Die immanente Thätigkeit der Begehrungskraft wird aber dadurch vollendet, dass das begehrende Subject sich zu dem begehrungswürdigen Gegenstande hinneigt. Das Wahrnehmen ist also eher mit der Ruhe, das Begehren aber mit der Bewegung zu

vergleichen. Dennoch ist die Richtung beider Thätigkeiten eine entgegengesetzte. Die Grenze des Begehrens, nämlich das Gute, ist in dem begehrungswürdigen Gegenstande selbst; die Grenze des Erkennens oder Wahrnehmens, nämlich das Wahre, ist in der Wahrnehmungskraft selbst. (Th. 1. 61. 1.)

2. Die sinnliche Begehrungskraft hat zu ihrem Gegenstande das concrete einzelne Gute, also einen körperlichen oder materiellen Gegenstand. Weil das sinnliche Begehren der sinnlichen Wahrnehmung folgt, muss es, ebenso wie diese, an ein körperliches Organ gebunden sein. Dieses Organ ist aber nur die Vermittelung der Seelenthätigkeit des Begehrens, welches von dem belebten Ganzen ausgeübt wird. Wegen der Natur des Begehrens selbst, welches eine einfache Bewegung ist, die der Wahrnehmung folgt, bedarf es keines äusseren Organes. Aus der Erfahrung schliessen wir, dass derjenige Theil des Körpers der Seele als Begehrungsorgan dient, in welchem wir das Begehren zuerst und am meisten fühlen, und dieser Theil ist das Herz. Es genügt, dass die Seele, welche das Herz belebt, dort die Thätigkeit des Begehrens beginnt. Inwieweit aber die Herzfunctionen selbst für das sinnliche Begehren nöthig sind und dazu mitwirken, ist eine physiologisch noch nicht gelöste Frage, welche jedoch der Erfahrungsthatsache nicht widersprechen kann, dass das Herz zunächst das sinnliche Begehren als solches fühlt und deshalb irgendwie als sein Organ dient. Das sinnliche Begehren aber folgt der Wahrnehmung; daher ist es keine freie, sondern eine blinde und nothwendige Thätigkeit, welche erfolgen muss, sobald die Sinne den Gegenstand als ein Gut wahrgenommen haben. Die sinnliche Begehrungskraft ist eine passive Seelenkraft (II, 171), sie wird erst zu der ihr eigenthümlichen Thätigkeit durch die vorhergehende sinnliche Wahrnehmung gereizt. Daher folgt das Begehren nach dem Grade der Wahrnehmung. Um so mehr als der Gegenstand durch die Sinne wahrgenommen ist, desto mehr wird er als ein Gut begehrt. Der Gegenstand ist also durch seine Güte das thätige Princip, welches die Begehrungskraft zu ihrer Bethätigung reizt: die Stärke des Reizes hängt daher ausser vom Grade der Wahrnehmung auch von dem Grade der Güte im Gegenstande selber ab. (Th. 1. 2^o 22. 3 ad 2.) Die Reizbarkeit der Begehrungskraft hängt dagegen subjectiv von der Vollkommenheit des Körpers und namentlich des Nervensystems ab: daraus erklärt sich die Verschiedenheit des Gefühlslebens bei den verschiedenen Geschlechtern und Altersstufen.

3. Der Ausdruck Leiden kann in dreifacher Weise verstanden werden. Im engsten Sinne nennen wir Leiden, wenn etwas von einem Subjecte getrennt wird, was diesem Subjecte zukommt. So leidet der Mensch, der die Gesundheit verliert. Im weiteren Sinne leidet jemand dadurch, dass ihm etwas entzogen wird, sei es etwas ihm Zuträgliches oder Schädliches. So erleidet auch der Kranke eine Veränderung

dadurch, dass er gesund wird: er verhält sich leidend dabei. Endlich gebraucht man den Ausdruck Leiden im weitesten Sinne, wenn das, was sich zu etwas anderem der Möglichkeit nach verhält, dieses in sich aufnimmt, ohne dass dem Aufnehmenden dadurch etwas entzogen wird. In diesem Sinne ist auch das Wahrnehmen und Erkennen als eine Verwirklichung ein Leiden. Ein Leiden der Seele kann aber nicht so statt finden, dass sie selbst etwas verliert, sondern nur insofern das Ganze, was aus Seele und Leib besteht, etwas im eigentlichen Sinne erleidet. Dies kann nur so geschehen, dass das Leiden im strengen Sinne dem Körper zukommt, während es der Seele nur zufälliger Weise zukommt, weil sie mit dem Körper verbunden ist. In diesem Sinne wird die Bewegung der Begehrungskraft, die auf die Wahrnehmung eines Gutes oder seines Gegensatzes mit einer körperlichen Veränderung erfolgt, Leidenschaft genannt. Die Leidenschaft als Thätigkeit der Begehrungskraft hat daher ein doppeltes Element: das formale ist das bestimmte Begehren, das sich nach seinem besonderen Gegenstande unterscheidet, das materiale ist die im Organ der Begehrungskraft eintretende körperliche Veränderung oder Bewegung, z. B. des vom Herzen ausgehenden Blutes bei dem auf Rache gerichteten Begehren der sensitiven Seele. Der Begriff der Leidenschaft liegt also darin, dass das Leidende zu dem hinbewegt wird, was als thätiges Princip die Bewegung im Leidenden reizt, und das ist das Gute und sein Gegensatz, das Uebel, welche der Gegenstand der Begehrungskraft sind. Beide sind aber nicht in der Seele, sondern in den Dingen selbst wirklich, wonach die Seele strebt. Insofern verhält sich die Begehrungskraft also passiv, und deshalb heisst ihre Bethätigung in der Weise einer Lebensfunction Leidenschaft. (Vgl. Th. 1. 2^{te} 22. 2.)

4. Die sinnliche Begehrungskraft äussert sich in zwei Arten von Thätigkeiten. Für das sensitive Leben sind nämlich zwei Richtungen des Begehrens nothwendig. Einmal ein Begehren, welches nach dem Zuträglichen hinstrebt und vom Schädlichen flieht; und zweitens ein Begehren, welches gegen alles widerstrebt, was ein Hinderniss zur Erlangung des Nützlichen bietet, und was das Schädliche herbeiführt. Weil aber das Begehren der Wahrnehmung naturnothwendig folgt, so muss es wegen dieses doppelten Gegenstandes der Wahrnehmung auch ein doppeltes Begehren in der sensitiven Seele geben: und dieses muss von einem zweifachen Principe ausgehen. Die Gattung der sinnlichen Begehrungskraft hat also zwei Arten, die concupiscibile und die irascibile Begehrungskraft. Vermöge der ersteren begehrt die Seele das Gute, insofern sie dasselbe als etwas Zuträgliches sinnlich wahrgenommen hat. Vermöge der zweiten begehrt sie das Schwierige des wahrgenommenen Guten, indem sie demjenigen widersteht, was die Erlangung des Guten hindert. Durch die concupiscibile Kraft bethätigt sich das einfache Begehren; durch die irascibile Kraft bethätigt sich das erhöhte

Begehren, welches zugleich das Entgegengesetzte zu überwinden strebt. Diese zwei Richtungen der Begierde können nicht aus einem einzigen Principe entspringen, weil erfahrungsmässig die eine gegen die andere ausgeübt werden kann. Beim Zorn z. B. gibt sich die Seele dem Schmerze hin, was gegen die Neigung der einfach auf das Gute gerichteten Begierde ist; das geschieht aber nur, um das zu bekämpfen, was den Schmerz herbeigeführt hat, und darin liegt das Eigenthümliche der Begierde, welche sich auf die mit dem Guten verbundene Schwierigkeit erstreckt. Ferner übernimmt die irascibile Kraft gleichsam die Vertheidigung der concupiscibilen; denn die erstere erhebt sich gegen alles, was das Nützliche hindert: das aber ist der eigentliche Gegenstand der concupiscibilen Kraft. Deshalb entstehen auch die irascibilen Leidenschaften aus den concupiscibilen, z. B. der Zorn entsteht aus dem zugefügten Schmerz und endet in Freude, sobald die Rache ausgeführt ist. Daher beziehen sich alle Kämpfe der Thiere auf begehrungswürdige Dinge, nämlich auf Speise und Geschlechtsgenuss. (Arist. de an. 1. Th. 1. 81. 2.)

5. Die Leidenschaften zerfallen daher nach ihrem besonderen Gegenstande in zwei Classen. 1) Der Gegenstand der concupiscibilen Kraft ist das sinnlich wahrgenommene Gute und sein Gegensatz, das Uebel, schlechthin. Der Gegenstand der irascibilen Kraft ist das Gute und das Uebel, insofern sie die Bedeutung eines erhabenen oder schwierigen Dinges haben. Die Leidenschaft ist aber eine Bewegung der Seele. Der Gegensatz der Leidenschaften ist daher nach dem conträren Gegensatz der Bewegung oder Veränderung aufzufassen. In der Bewegung gibt es aber einen doppelten Gegensatz: erstens nach der Annäherung und Entfernung bezüglich derselben Grenze, zweitens nach dem Gegensatz der Grenzen selbst. Die Annäherung und Entfernung in Bezug auf ein und dieselbe Grenze bestimmt den Gegensatz der Veränderungen im eigentlichen Sinne, nämlich das Werden als Bewegung zum Sein und das Vergehen als Bewegung zum Nichtsein. Der Gegensatz der Grenzen bestimmt den Gegensatz der Bewegungen selbst, z. B. Erwärmung und Erkältung. In den Leidenschaften der sensitiven Seele findet daher auch ein doppelter Gegensatz statt: einmal nach der Annäherung und Entfernung bezüglich derselben Grenze, zweitens nach dem Gegensatz des Gegenstandes, nämlich des Guten und Uebeln. In den concupiscibilen Leidenschaften kommt nur der Gegensatz bezüglich des Gegenstandes vor. In den irascibilen Leidenschaften aber kommen beide Gegensätze vor. Das Gute als solches kann nur die Grenze sein, wohin das Begehren strebt: denn das Gute ist das, was wegen seines Zweckverhaltens begehrungswürdig ist. (I, 83.) Das Uebel als solches kann ebenso nur die Grenze sein, von welchem das Begehren sich wendet; denn das Uebel als solches ist niemals begehrungswürdig. Jede concupiscibile Leidenschaft ist daher, in Rücksicht auf das Gute, ebendarauf

gerichtet; in Rücksicht auf das Uebel, ist sie dagegen eine Abwendung oder Abkehr davon. Daher gibt es in den concupiscibilen Leidenschaften keinen Gegensatz nach der Annäherung und Entfernung bezüglich desselben Gegenstandes. Dagegen ist das mit einer Schwierigkeit verbundene Gute so beschaffen, dass es begehrt wird, insofern es ein Sein hat; und so wird es Gegenstand der Hoffnung. Es stösst aber auch ab, insofern es zu schwierig oder zu erhaben ist; und so wird es Gegenstand der Verzweiflung. Aehnlich ist das Uebel so beschaffen, dass es gemieden wird, insofern es Uebel ist; und so wird es Gegenstand der Furcht. Es wird aber auch erstrebt, insofern es schwierig oder erhaben ist; und so wird es Gegenstand der Kühnheit, indem diese es überwindet. Daher findet bei den irascibilen Leidenschaften sowohl der Gegensatz nach dem Guten und Uebel wie auch nach der Annäherung und Entfernung bezüglich derselben Grenze statt. (Th. 1. 2.^{ae} 23. 2.) 2) Es gibt sechs concupiscibile Leidenschaften: Liebe und Hass, Sehnsucht und Fliehen, Lust und Schmerz. Der concupiscibile Gegenstand ist das sinnlich wahrgenommene Gute und Uebele schlechthin. Die verschiedene Wahrnehmung dieses Gegenstandes bewirkt den Unterschied der Leidenschaften. Wird das Gute einfach als zuträglich und deshalb bekehrungswürdig erfasst, so entsteht die erste Bewegung der Seele nach diesem Gegenstande, die Liebe: und diese liegt allen anderen Leidenschaften zu Grunde. Wird das Uebel einfach als schädlich und deshalb nicht bekehrungswürdig erfasst, so entsteht die Bewegung von diesem Gegenstande hinweg zu dem darin fehlenden Guten. Diese einfache Abkehr vom Uebel ist Hass oder Abscheu. Diese beiden ersten Leidenschaften berücksichtigen die Anwesenheit oder Abwesenheit des Gegenstandes nicht. Wird aber das Gute als nicht gegenwärtig wahrgenommen, so entsteht Sehnsucht oder das Verlangen nach dem abwesenden geliebten Gegenstand. Wird das Uebel als nicht gegenwärtig wahrgenommen, so entsteht die Bewegung des Fliehens vor dem gehassten Gegenstand. Wird das Gute als ein gegenwärtiges wahrgenommen, so entsteht Lust am Besitz des geliebten Gegenstandes. Wird das Uebel als ein gegenwärtiges wahrgenommen, so entsteht Schmerz über die Anwesenheit des gehassten Gegenstandes. 3) Es gibt fünf Arten der irascibilen Leidenschaften: Hoffnung und Verzweiflung oder Verzagung, Furcht und Kühnheit, und endlich Zorn. Der irascibile Gegenstand ist das sinnlich wahrgenommene Gute und Uebele, sofern es schwierig oder erhaben ist. Wird das schwierige Gute als ein in der Zukunft erreichbares erfasst, so entsteht Hoffnung. Wird das schwierige Gute als ein unerreichbares erfasst, so entsteht Verzweiflung. Wird das drohende Uebel, welches die Erlangung des Guten hindert, als unüberwindbar erfasst, so entsteht Furcht; wird es als überwindbar erfasst, so entsteht Kühnheit. Wird aber das Uebel, dessen Ueberwindung schwierig ist, als ein schon gegenwärtiges erfasst, so entsteht

Zorn aus dem Schmerz über das gegenwärtige Uebel und der Begierde und Hoffnung bezüglich der Rache. Der Zorn hat keine ihm entgegengesetzte Leidenschaft: sein Gegensatz ist nur das Aufhören der leidenschaftlichen Bewegung, weil er selbst bereits aus Schmerz und Verlangen hervorgeht. Die irascibilen Leidenschaften aber stehen selbst in der Mitte zwischen denjenigen concupiscibilen Leidenschaften, die eine Bewegung zum Gegenstand, und denen, die eine Ruhe im Besitze des Gegenstandes besagen. Daher nehmen sie ihren Anfang und finden wiederum ihr Ende in den concupiscibilen Leidenschaften. So vollzieht sich die Thätigkeit des Begehrens in einem Kreislauf. Das Begehrungswürdige in den Dingen reizt die Begehrungskraft zu ihrer Bethätigung. Die Kraft strebt dann darnach, das Begehrungswürdige in den Dingen zu erreichen: daher ist das Ende dieser Bewegung da, wo ihr Anfang war, in den Dingen selbst. (Th. 1. 2^{te} 26. 2.) — Die weitere Entwicklung der einzelnen Leidenschaften nach ihren Ursachen und Wirkungen überschreitet die Grenzen des systematischen Aufrisses und würde in die besonderen Untersuchungen der empirischen Psychologie eingehen müssen.

§ 7. Die Bewegungskraft.

1. Die Erfahrung lehrt, dass Thiere und Menschen sich örtlich bewegen, und dass diese Ortsbewegung zu einem durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstande hin erfolgt. Bei den Pflanzen dagegen findet sich eine solche Ortsbewegung nicht, die auf sinnliche Wahrnehmung hin erfolgt, sondern das Klettern der Pflanzen und ähnliche Erscheinungen erklären sich genügend aus einer durch äussere Einflüsse nothwendig bedingten Richtung des Wachstums. Die Ortsbewegung ist also eine Erscheinung des sensitiven und nicht des vegetativen Lebens. Der Stufe des intellectiven Lebens kann sie offenbar nicht zukommen, weil jede Ortsbewegung an sich ein körperliches Subject voraussetzt, während das Subject des intellectiven Lebens ganz unkörperlich ist. Ortsbewegung ist also eine dem sensitiven Leben eigenthümliche Erscheinung.

2. Das Princip der Ortsbewegung des Thieres ist weder sein Körper noch seine Seele allein, sondern das Subject des sensitiven Lebens selbst. 1) Das Thier ist erfahrungsmässig nicht an die Ausübung einer einzigen bestimmten Ortsbewegung gebunden, es kann die Richtung und Geschwindigkeit derselben vielfach variiren und die angefangene Bewegung unterbrechen oder aufheben. Alles, was von Aussen local bewegt wird, ist in seiner Bewegung durch das bewegende Princip bestimmt. Das Thier dagegen als ein lebendiges Wesen bewegt sich selbst von Innen, andernfalls wäre seine Ortsbewegung nicht die eigene Bewegung und Thätigkeit des lebendigen Thieres, und es würde selbst

kein Leben haben. Die Ortsbewegung des Thiers ist also eine Lebensfunction desselben. Der Körper des Thieres als solcher kann nicht das erste reale Lebensprincip sein; also kann er, insofern er Körper ist, auch nicht das örtlich bewegende Princip sein. Ferner bewegt sich das Thier thatsächlich zu dem von ihm begehrten Gegenstande, den es sinnlich wahrgenommen, oder es bewegt sich von dem als nicht begehrenswürdig wahrgenommenen Gegenstande hinweg. Der Körper als solcher ist aber nicht das begehrende und wahrnehmende Princip, also kann er allein auch nicht das Princip der Ortsbewegung sein. 2) Es mus daher die Seele als erstes Lebensprincip auch das Princip der Ortsbewegung sein. Aber die Seele kann nicht an sich dieses Princip sein. Erstlich kann, wie gezeigt, die Seele an sich nichts wirken, sondern bedarf einer Kraft zur Bethätigung; und diese Kraft ist ein Accidenz im Sinne der Kategorien, welches dem Wesen der Seele nothwendig eigen ist. Also muss auch das nächste Princip, wodurch die Seele als erstes Lebensprincip ursächlich die Ortsbewegung bewirkt, eine von ihrem Wesen verschiedene Kraft sein. Zweitens müsste die Seele, wenn sie durch ihr Wesen den Körper bewege, diese Wirkung als Wesensform des Körpers hervorbringen. Allein zur Thätigkeit, wodurch sie den Körper bewegt, wird der letztere schon in seinem Sein als Körper fertig vorausgesetzt; also kann die Wesensvereinigung der Seele mit ihrem Körper nicht schon die Bewegung des letzteren hervorbringen. (Th. c. gent. 2, 71; 1. 76. 4 ad 2.) 3) Die Seelenkraft, welche die Ortsbewegung hervorbringt, muss daher eine organische sein. Die Seele als eine einfache Wesensform des lebendigen Körpers, welcher durch sie sensitives Leben hat, bethätigt sich, indem sie ihren Körper durch eine Kraft örtlich bewegt. Die Ortsbewegung ist aber auf eine vom Körper der Seele selbst verschiedene äussere Grenze hingerichtet. Die Seele als solche kann aber auf die mit ihr dem Sein nach nicht zu einem Wesensganzen verbundenen körperlichen Dinge nur durch ihren eigenen organischen Körper wirken. Also ist das Princip der Ortsbewegung im Thiere die Seele, insofern sie eine organische Kraft zur Bewegung besitzt, d. h. die Seele ist mit dem Körper zusammen das Subject der Bewegungskraft, und die letztere ist deshalb eine organische Lebenskraft. (Th. Q. disp. de pot. q. 6. a. 4. Albertus M., d. anima 3 tract. 4. c. 7.) Als Organ dienen z. B. die motorischen Nerven.

3. Die Bewegungskraft ist von den übrigen organischen Seelenkräften der Art nach verschieden. Sie ist keine vegetative Kraft, weil sie für das vegetative Leben nicht nothwendig ist. Sie ist keine sinnliche Wahrnehmungskraft, also kein äusserer oder innerer Sinn; denn sie folgt in ihrer Bethätigung auf das Begehren, die Sinne dagegen ruhen in der Wahrnehmung ihres Gegenstandes und offenbaren keine Thätigkeit, welche den einmal wahrgenommenen Gegenstand weiter zu

erreichen sucht. Ebenso wenig ist die Bewegungskraft eine Begehrungskraft im engeren Sinne: denn beide können sich widerstreben, und ihr besonderer Gegenstand ist verschieden, wie auch die Thätigkeit des Begehrens eine andere ist als die örtliche Bewegung. (Vgl. Sanseverino, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio*, Napoli 1858 I, 122 sqq.)



Die höchsten Kräfte der menschlichen Seele, welche der Natur des Lebens eigenthümlich sind, hängen in ihrer Bestimmung auf-
 jectiv nicht von der Materie ab. Es sind die geistigen oder intelle-
 tuellen Kräfte, die sich auf das Allgemeine beziehen. Das Vermögen,
 wodurch die Seele das Allgemeine, welches ein immaterielles Sein hat,
 in sich aufnimmt, ist der Intellekt. Das Vermögen, wodurch die Seele
 nach dem vom Intellekt erkannten Gegenstande strebt, ist der Wille.
 Der Intellekt ist zunächst an sich eine Seelenkraft zu betrachten,
 sodann ist die Thätigkeit desselben zu entwickeln. In Bezug auf die
 letztere ist erstens das Princip zu bestimmen, wodurch der Intellekt in
 Thätigkeit gesetzt wird, nämlich die Ideen. Zweitens ist der Gegen-
 stand der intellektuellen Thätigkeit zu bestimmen. Derselbe ist der Wille
 zu behandeln, erstens seiner abstrakten Natur nach als eine besondere
 Seelenkraft und zweitens als eine freie Seelenkraft. Daher zerfällt die
 ganze Capitel in fünf Paragraphen: 1. die Natur des Intellekts, 2. die
 Ideen, 3. der Gegenstand der Erkenntnis, 4. die Natur des Willens,
 5. die Freiheit des Willens.

1. In vollkommener Existenz ist der Wille nach sich selbst, desto
 höher steht er über der Materie und desto mehr überschreitet er die
 Kräfte der Natur. Die menschliche Seele ist die höchste und letzte
 innerhalb der Reihe von Wesenstufen, welche mit dem Stoff zusammen-
 eine einzige Substanz bilden können. Als höchste Wesenstufen dieser
 ganzen Reihe kommt sie daher der für sich selbst als Substanz voll-
 kommenen Existenz am nächsten, die nicht mehr zur Befreiung des

Fünftes Capitel.

Die höheren Seelenkräfte.

„*Ἀνθρώπος ἐν εὐφροσύνῃ φάος ἄπει ἐαυτῷ.*“
Heraklit.

„Sei das Wort die Braut genannt,
Bräutigam der Geist!“

Goethe.

Die höheren Kräfte der menschlichen Seele, welche der dritten Stufe des Lebens eigenthümlich sind, hängen in ihrer Bethätigung subjectiv nicht von der Materie ab. Es sind die geistigen oder intellectuellen Kräfte, die sich auf das Allgemeine beziehen. Das Vermögen, wodurch die Seele das Allgemeine, welches ein immaterielles Sein hat, in sich aufnimmt, ist der Intellect. Das Vermögen, wodurch die Seele nach dem vom Intellect erkannten Gegenstande strebt, ist der Wille. Der Intellect ist zunächst an sich als eine Seelenkraft zu betrachten, sodann ist die Thätigkeit desselben zu entwickeln. In Bezug auf die letztere ist erstens das Princip zu bestimmen, wodurch der Intellect in Thätigkeit gesetzt wird, nämlich die Ideen. Zweitens ist der Gegenstand der intellectuellen Thätigkeit zu bestimmen. Darauf ist der Wille zu behandeln, erstens seiner allgemeinen Natur nach als eine besondere Seelenkraft und zweitens als eine freie Seelenkraft. Daher zerfällt das fünfte Capitel in fünf Paragraphen: 1. die Natur des Intellects, 2. die Ideen, 3. der Gegenstand der Erkenntniss, 4. die Natur des Willens, 5. die Freiheit des Willens.

§ 1. Die Natur des Intellects.

1. Je vollkommener eine Seinsform ihrem Wesen nach ist, desto höher steht sie über der Materie und desto mehr überschreitet sie die Kräfte der Körper. Die menschliche Seele ist die höchste und letzte innerhalb der Reihe von Wesensformen, welche mit dem Stoff zusammen eine einzige Substanz bilden können. Als höchste Wesensform dieser ganzen Reihe kommt sie daher der für sich selbst als Substanz vollkommenen Seinsform am nächsten, die nicht mehr zur Belebung des

Stoffes bestimmt ist. Als eine geistige Substanz übertrifft die menschliche Seele daher durch die Kraft ihres Seins die Körperwelt so sehr, dass sie eine solche immanente Thätigkeit und eine Kraft dazu besitzt, woran die Körperwelt nicht mehr Theil hat. Diese Thätigkeit ist die geistige Erkenntniss. Sie ist thatsächlich durch die Erfahrung erwiesen: denn wir erfassen das Allgemeine, wir erkennen rein geistige Gegenstände, wir können das Sein der Dinge verstehen, indem wir von allen zeitlichen und räumlichen Bedingungen, mit welchen die Dinge in ihrer Wirklichkeit behaftet sind, absehen, wir können endlich über uns selbst und über unsere geistigen Thätigkeiten nachdenken oder reflectiren. Das nächste Princip dieser geistigen Erkenntniss als einer Seelenthätigkeit, die von den vegetativen und sensitiven Lebensfunctionen verschieden ist, muss daher eine besondere Seelenkraft sein. Wir nennen sie Intellect, um die möglichen Missverständnisse zu vermeiden, welche der nicht allgemein feststehende Sprachgebrauch der deutschen Worte Verstand und Vernunft hebeiführen kann. Die intellectuelle Erkenntnisskraft oder der Intellect ist also eine Kraft der menschlichen Seele, welche ihrer geistigen Natur zukommt. Der tiefste und letzte Grund, weshalb etwas intellectuell erkennbar ist, und ebenso weshalb ein Subject intellectuelle Erkenntniss ausüben kann, ist die Immaterialität oder die Befreiung vom Stoffe, welcher ein allgemeiner Seinsbestandtheil der körperlichen Dinge ist. Im Allgemeinen unterscheiden sich die erkennenden Wesen von den nichterkennenden Wesen dadurch, dass die letzteren nichts als ihre eigene Seinsform besitzen, während die ersteren thatsächlich so beschaffen und angelegt sind, dass sie ausser ihrer eigenen Seinsform auch auf irgend eine Weise die Seinsform eines anderen Wesens in sich aufnehmen und besitzen können. Soweit ist die Erkenntnissthätigkeit eine Erfahrungsthatsache, die als solche keine weitere Erklärung zulässt. In der wirklichen Welt gibt es solche Wesen, die durch die Erkenntnissthätigkeit wirklich andere Wesen in sich aufnehmen. Von dieser Thatsache muss also die Philosophie ausgehen. Die Natur eines nichterkenntnissfähigen Wesens ist also in Bezug auf das Sein und die Bethätigung desselben mehr begrenzt als die Natur eines erkenntnissfähigen Wesens. Das erkenntnissfähige Wesen dagegen hat einen grösseren Umfang seiner Seinskraft. Daher sagt Aristoteles von der erkennenden Seele, dass sie in gewisser Hinsicht alles ist, indem sie nämlich, ohne aufzuhören dass zu sein, was sie ist, dennoch die von ihr verschiedenen Dinge aufnehmen kann und so eine Aehnlichkeit oder ein Bild dieser Dinge in sich besitzt, so dass sie gleichsam in jeden erkannten Gegenstand sich verwandeln kann. Das Erkennende kann aber die Seinsform des Erkannten auf dreifache Weise in sich haben. Erstlich kann das Erkennende mit der Seinsform, die dem Erkannten in Bezug auf das intelligibele Sein eigen ist, wirklich identisch sein. Dieser Fall kann jedoch nur bei dem ersten unendlichen Sein

stattfinden, insofern es als vorbildliche Ursache jedes bestimmten Seins alle möglichen Seinsformen in der Fülle seines unendlichen Seins enthält. Zweitens kann das Erkennende von der Seinsform, die das Erkannte im intelligiblen Sein hat, zur wirklichen Erkenntniss bestimmt werden. Dieser Fall betrifft die Erkenntniss, welche eine rein geistige Substanz von sich selbst haben kann. Drittens kann die Seinsform des Erkannten als ein Accidenz zur Seinsform des Erkennenden hinzukommen. Dieser Fall findet bei der menschlichen Erkenntniss statt. Hier ist die Seinsform des Erkannten ein und dieselbe mit derjenigen, die das Erkennende durch die wirkliche Erkenntniss in sich aufnimmt; nur ist ihr Sein im Intellect verschieden von ihrem Sein in der äusseren realen Welt. Die Erkenntniss kann nämlich nur durch eine Vereinigung des Erkennenden mit dem zu erkennenden Gegenstande statt finden. Die Wesensform des Erkennenden darf daher nicht ganz und gar in den Stoff versenkt und so von ihm abhängig sein, dass sie nur zu einer einzigen Bethätigungsweise bestimmt wird; sondern sie muss so über den Stoff erhaben sein, dass sie ausser der eigenen Seinsform gleichzeitig noch eine fremde in sich aufnehmen kann. Eine Seinsform kann aber von einem fremden Subject in doppelter Weise aufgenommen werden: einmal nach dem natürlichen realen Sein, wie z. B. das Wasser durch Bewegung die Seinsform der Wärme, dem natürlichen Sein der Wärme nach, in sich aufnimmt; zweitens nach dem idealen oder repräsentativen Sein, insofern das Erkennende nur eine Aehnlichkeit des realen Gegenstandes in sich aufnimmt. Nur diese zweite Weise dient zur Erkenntniss. Dazu aber ist erfordert, dass diese Aehnlichkeit durch die eigene Thätigkeit des Aufnehmenden gebildet wird. Das Begrenztsein einer Wesensform ist also die Folge ihrer Abhängigkeit vom Stoffe. Je mehr sie immateriell ist, desto mehr nähert sie sich einer gewissen Unendlichkeit, insofern sie nämlich durch die Erkenntniss in idealer Weise alles das wird, was sie erkennt. Die Immaterialität eines Dinges ist also der Grund, weshalb es erkenntnissfähig ist; und nach dem Maasse der Immaterialität richtet sich das Maass der Erkenntniss. Durch die Aufnahme einer Seinsform ihrem natürlichen Sein nach in eine andere entsteht ein Drittes, was aus dem Aufnehmenden und dem Aufgenommenen zusammengesetzt ist. Durch die Aufnahme einer Seinsform ihrem idealen Sein nach in eine andere entsteht aber nicht etwas Neues; sondern das eine dieser beiden Elemente, nämlich das Aufnehmende, wird jetzt wirklich das andere, nämlich das Aufgenommene, insofern dieses im Aufnehmenden ein ideales Sein hat, welches es durch die eigenste Lebensthätigkeit des Aufnehmenden empfängt. Durch die Erkenntniss der Natur eines Metalles, z. B. des Goldes, wird aus dem Intellect und der Wesensform des Goldes ihrem idealen Sein nach wirklich Eins, indem der Intellect jetzt in idealer Weise Gold ist; denn die Seinsform des Goldes im Intellect und die Wesensform des realen

Goldes ist ein und dieselbe, nur ist das reale Sein des Goldes verschieden von dem Sein, welches das Gold im Intellect hat. Daher ist das nächste Princip der Erkenntniss der Intellect selbst, insofern er die erkannte Sache geworden ist, ohne sein eigenes Sein zu verlieren. (Vgl. Bañez, Comm. in Thom. 1. 14. 1 nota 1—4, ed. Duac. 1614 t. 2.)

2. Das Sein der nicht erkennenden Wesen ist ein endliches; es ist so durch den Stoff begrenzt, dass es weder der Wirklichkeit noch der Möglichkeit nach unendlich ist. Die erkennende Natur kann dagegen entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach eine Unendlichkeit haben, insofern der Intellect die erkennbaren Dinge in sich enthält. Der Wirklichkeit nach kann nur das reine oder absolute Sein eine solche Unendlichkeit besitzen. In der menschlichen Seele, welche geistig ist, ist die intellectuelle Natur für die erkennbaren Dinge angelegt. Der erkennbaren Dinge sind aber unendlich viele, nämlich alles Seiende, der Möglichkeit nach. Daher ist der Intellect selbst in gewissem Sinne die Seinsform aller möglichen Seinsformen oder deutlicher das Abbild aller Bilder, weil er eine zur idealen Aufnahme aller Seinsformen fähige Natur besitzt. Das intellectuelle Wesen strebt daher durch seine immanente Erkenntnissthätigkeit nach der Aehnlichkeit mit dem wirklich unendlichen Sein; und zwar ist dieses Streben nicht nur auf seine Erhaltung im Sein oder auf die Vervielfältigung seines eigenen Seins durch Mittheilung gerichtet, sondern auch darauf, um der Wirklichkeit nach das in sich aufzunehmen, was es durch seine intellectuelle Natur der Möglichkeit nach hat. Der Zweck des intellectuellen Wesens besteht also darin, dass sein Intellect ganz und gar verwirklicht wird in Bezug auf alle erkennbaren Dinge, auf die er angelegt ist, und die er der Möglichkeit nach enthält. (Th. opusc. 2. c. 103.)

3. Der Intellect ist eine passive Seelenkraft. Der Unterschied der activen und passiven Kräfte liegt nicht darin, dass die active Kraft zu einer immanenten Thätigkeit bestimmt ist; denn jede Seelenkraft muss irgend eine immanente Thätigkeit ausüben. Der Unterschied ergibt sich vielmehr durch die Vergleichung der Kraft mit ihrem Gegenstande. Ist der Gegenstand in Bezug auf die Kraft etwas Leidendes und Veränderliches, so ist die Kraft activ. Ist aber die Kraft selbst in Bezug auf den Gegenstand das Leidende und Veränderliche, so ist sie passiv. Das Erkennen ist aber ein Leiden, insofern alles, was aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht, sich passiv verhält. (II, 191.) Die Thätigkeit des Intellects hat das Seiende im Allgemeinen zum Gegenstand. Kein endlicher oder im Sein verursachter Intellect ist selbst die Wirklichkeit des ganzen Seins, weil er sonst selbst unendlich sein müsste. Der verursachte Intellect ist also durch das, was er selbst ist, nicht die Wirklichkeit aller erkennbaren Dinge, sondern verhält sich zu ihnen wie die Anlage zu ihrer Verwirklichung. Das Verhältniss einer Seinsanlage zu ihrer Verwirklichung lässt sich in

doppelter Weise denken: als Anlage, die immer durch ihre Verwirklichung vollkommen ist; und als Anlage, die nicht immer verwirklicht ist, sondern aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht. Der menschliche Intellect ist in der Reihe des intellectuellen Lebens der niedrigste und von der Vollkommenheit eines unendlichen Intellectes am meisten entfernt; er ist daher im Zustand der Möglichkeit bezüglich der erkennbaren Dinge. Im Anfang unseres Lebens sind wir nur der Möglichkeit nach intelligent und erkennen erst nachher wirklich. Unser Erkennen ist daher ein gewisses Leiden, insofern es die Verwirklichung einer Anlage ist: als solches ist es aber selbst eine in diesem Sinne passive Lebensthätigkeit, und der Intellect selbst ist somit eine passive Seelenkraft. (Th. 1. 2^{ae} 51. 3. Q. disp. de ver. q. 16 a. 1 ad 13.) Durch unser Erkennen bringen wir die Gegenstände, welche wir erkennen, in ihrem natürlichen Sein nicht hervor; denn sie sind schon vorhanden. Sie bewirken vielmehr erst durch ihre Realität, dass wir sie erkennen. Unsere Thätigkeit ist dabei wirklich eine Thätigkeit. Weil aber das Vermögen zu dieser Thätigkeit erst durch das reale Sein der Gegenstände verwirklicht oder zum Thätigsein gereizt wird, so ist es dennoch ein passives Vermögen. (Vgl. Bañez, com. in Th. 1. 79. 2. II, 285 sq.)

4. Der Zweck des Intellects ist die Aufnahme der realen Dinge in die Seele. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, dass das reale Sein des Gegenstandes nur für die Erkenntniss verändert und dem Sein der Seele selbst ähnlich gemacht wird. Der Gegenstand muss also ausser seinem realen Sein ausserhalb des Intellects, welches unverändert bleibt, noch ein der Natur der Seele entsprechendes Sein in der Seele erlangen, welches vom Stoffe ganz unabhängig, also geistig ist. Dazu sind aber nothwendig zwei Thätigkeiten der intellectuellen Seele erfordert: erstlich die vorbereitende Thätigkeit, wodurch der Gegenstand zur Aufnahme in die Seele fähig wird, und zweitens das wirkliche Aufnehmen des fähig gewordenen Gegenstandes in die Seele. Jede Erkenntnistheorie muss diese beiden Functionen anerkennen, da sie sachlich von einander verschieden sind und einander folgen. Wie man diese Functionen benennen will, ist ziemlich gleichgültig: aber sie leugnen, heisst auf die Erklärung des thatsächlichen Erkenntnissvorganges verzichten. Ein und dieselbe intellectuelle Erkenntnisskraft übt beide Functionen nothwendig aus, um ihren Zweck zu erreichen. Der Intellect ist schlechthin eine passive Kraft, weil er keine Wirkung auf das reale Sein des Gegenstandes ausübt, sondern von ihm verwirklicht wird, sich ihm gegenüber leidend verhält. In dieser nothwendigen Beziehung des Intellects zu seinem Gegenstande liegt aber der Grund für die vorbereitende Thätigkeit, während das wirkliche Erkennen ein Aufnehmen des Gegenstandes in die Seele, also eine durchaus passive Function ist. Beide Functionen sind ihrer ganzen Natur nach verschieden;

sie müssen also, weil sie offenbar ein nächstes Princip voraussetzen, von welchem sie ausgehen, auf zwei ebenso verschiedene Principien der intellectuellen Erkenntnisskraft zurückgeführt werden. 1) Das Princip der die Aufnahme vorbereitenden Thätigkeit nennt Aristoteles den wirkenden Verstand, *νοῦς ποιητικός*; das Princip des Aufnehmens oder eigentlichen Erkennens nennt er den möglichen Verstand, *νοῦς δυνάμει*, welcher der Möglichkeit nach erkennt; wir wählen die deutlichere Bezeichnung leidender oder aufnehmender Intellect, insofern die Aufnahme selbst sein Leiden ist. Aristoteles' Worte de an. 3, 5 lauten nach Brentano's Uebersetzung, dessen Deutung zweifellos erwiesen ist, folgendermassen: „Wie in der ganzen Natur für jede Gattung etwas die Materie ist (dieses aber ist das, was alle jene Dinge in Möglichkeit ist), etwas anderes aber die Ursache und das wirkende Princip, indem es sie alle wirklich macht und sich zu dem ersteren wie die schaffende Kunst zu dem Stoffe verhält, so müssen sich nothwendig auch in der Seele diese Unterschiede finden. Und es hat die eine intellective Kraft diese Eigenschaft [dass sie nämlich alles in Möglichkeit ist], weil sie alles wird; die andere aber, weil sie alles wirkt, ist wie ein Habitus [eine actuelle positive Eigenschaft] ähnlich dem Lichte; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die in Möglichkeit sind, zu wirklichen Farben. Auch dieser Verstand ist frei vom Körper und incorruptibel und unvermischt, indem er seinem Wesen nach Energie ist. Denn immer übertrifft das Wirkende das Leidende und das bewegende Princip die Materie an Würde.“ (Brentano, Psychologie des Aristoteles 1867 S. 166 ff.) 2) Wir erkennen durch den Intellect thatsächlich auch solche Dinge, welche wir sinnlich wahrnehmen können. Allein sie sind in der Weise, wie sie concret existiren, kein für den geistigen Intellect tauglicher Gegenstand. Der Intellect erkennt die Wesenheit der Dinge, diese existirt aber wirklich nur in den einzelnen concreten Dingen, ist also in ihnen selbst als etwas Einzelnes und Concretos vorhanden. Das Einzelne, was nur mit den Bedingungen von Raum und Zeit behaftet existirt, kann nur durch die Sinne wahrgenommen werden: es ist also in diesem realen einzelnen Sein erst der Möglichkeit oder Anlage nach durch den Intellect erkennbar. Keine Kraft kann sich aber selbst aus dem Zustande der Möglichkeit verwirklichen, sondern dazu bedarf es eines selbst schon wirklichen thätigen Principes. Daher ist ausser dem eigentlich die Erkenntniss vollziehenden passiven Intellect, welcher etwas in sich aufnimmt, noch eine andere intellectuelle Erkenntnisskraft nothwendig, welche den Gegenstand von den materiellen Bedingungen befreit und auf diese Weise eine für die Aufnahme in den passiven Intellect fähige geistige Aehnlichkeit bewirkt. (Th. 1. 79. 1.) 3) Die Sinne üben ihre Thätigkeit nur durch Vermittelung des Körpers aus. Die sinnliche Wahrnehmung ist also eine Thätigkeit der mit dem Körper verbundenen und ihn belebenden Seele. Der Intellect

aber hat als eine geistige Kraft eine Thätigkeit, welche ohne den Körper ausgeübt wird. Körperliche oder materielle Gegenstände können aber nicht direct als bewirkende Hauptursachen auf etwas rein Geistiges einwirken. Damit also die Erkenntniss wirklich zu Stande kommt, muss der Eindruck der materiellen Gegenstände auf den beseelten Organismus, nämlich zuletzt die Sinnesbilder der Phantasie, wirklich intelligibel gemacht werden: dazu ist aber eine höhere Kraft erfordert, die selbst in keiner Weise vom Stoffe abhängig ist. Während also die Eindrücke der Phantasie oder die Phantasmen von der sensitiven Wahrnehmungskraft verursacht werden, aber selbst noch als sensitive Producte einzelne und concrete Vorstellungen sind, können sie von dem zur Aufnahme des Geistigen und Allgemeinen bestimmten Intellect noch nicht erfasst werden und können auch auf ihn noch nicht direct einwirken. Dazu ist vielmehr die Thätigkeit des wirkenden Intellects nothwendig, den wir auch schlechthin Abstractivkraft nennen können, sofern er aus jenen einzelnen Phantasmen den eigentlichen Gegenstand der Erkenntniss entnimmt. (Th. 1. 84. 6.) 4) Es sind also zwei real von einander verschiedene intellectuelle Kräfte nothwendig, die nur in ihrem Zusammenwirken die wirkliche Erkenntniss oder den einen vollständigen Erkenntnissvorgang hervorbringen. Jede dieser beiden Kräfte wirkt durch ihre specifische Thätigkeit dazu mit, und so ergänzen sie sich gegenseitig. (Th. Q. de an. a. 4 ad 8.) Der wirkende Intellect ist daher weder ein Zustand der ersten unbeweisbaren Erkenntnissprincipien; denn diese sind als solche schon etwas Erkanntes, setzen also die Thätigkeit eines wirkenden Intellects ebenfalls voraus: noch ist er eine Theilnahme an einer anderen erkennenden Substanz, die sich auf diese Weise uns mittheilt und unser Erkennen verursacht; denn als Seelenkraft muss er eine Qualität der Seele selbst sein und sie metaphysisch als ein Accidens in Bezug auf das Erkennen im Sein vervollkommen. Der wirkende Intellect ist aber an sich gar keine erkennende Seelenkraft! Unser Erkennen nämlich ist ein Leiden im ursächlichen Sinne, insofern wir das geistige Bild durch eine immanente Thätigkeit in uns aufnehmen müssen. Der wirkende Intellect nimmt dagegen selbst kein Bild auf, erkennt also auch nicht selbst. Worin besteht also seine Thätigkeit? Man sagt, in einer geistigen Beleuchtung der Phantasievorstellungen, wodurch sie für den aufnehmenden Intellect erkennbar werden. Diese Beleuchtung ist jedenfalls nicht die Hervorbringung irgend eines realen Seinszustandes in den Phantasmen selbst; denn ein solcher müsste ihrer Natur entsprechend, also irgendwie materiell sein, was für den Zweck der Erkenntniss ganz nutzlos wäre. Jene Beleuchtung oder die Thätigkeit des wirkenden Intellects muss aber etwas anderes sein als die blosse Verbindung der Phantasie mit der intellectuellen Seele in ein und demselben Subject, also im Menschen: denn dadurch würde nur das Princip der Phantasmen, aber nicht diese selbst,

in den Dienst der Erkenntniss gezogen werden. Jene Beleuchtung findet auch nicht deshalb statt, weil in dem Phantasiegebilde das Wesen der vorgestellten materiellen Sache objectiv als wirklich erkennbar enthalten ist. Jenes Wesen, sofern es in der Phantasievorstellung enthalten ist, hat die natürliche Seinsweise der letzteren, also ein immer noch sinnlich wahrnehmbar reales Sein: insofern ist es aber eben nicht intellectuell erkennbar. Daher ist auch eine solche nutzlose Beleuchtung nicht vorauszusetzen. Der wirkende Intellect beleuchtet die Phantasievorstellungen vielmehr insofern, als er das intelligibile Bild aus ihnen verwirklicht; und dadurch wird die Wesenheit oder die Natur eines materiellen Gegenstandes, welche in den Phantasmen nur der Möglichkeit nach erkennbar war, jetzt der Wirklichkeit nach erkennbar. Diese Thätigkeit wird mit einer Beleuchtung verglichen, indem sie der Wirkung des Lichtes entspricht, wodurch es die Farben der Körper für uns sichtbar macht. (Vgl. Bañez 1. 79. 3.)

5. In ähnlicher Weise, wie die Eigenschaften der einen unbelebten körperlichen Substanz aus zwei Principien entspringen, nämlich aus der Wesensform und dem stofflichen Seinsbestandtheil, ebenso müssen die zwei sich ergänzenden Erkenntnissthätigkeiten, die nur zusammen das Erkennen des Intellects vollenden, aus zwei Principien, nämlich aus dem wirkenden und dem aufnehmenden Intellect abgeleitet werden, die erst zusammen die intellective Erkenntniss ausmachen. Dieser eine Intellect wird in seiner vollständigen Thätigkeit, die als solche keine specifischen Unterschiede mehr aufweist, nur aus äusseren Gründen verschiedentlich benannt. 1) Der Intellect wird erstlich Gedächtniss oder Erinnerungskraft genannt. Insofern nämlich darunter eine Seelenkraft verstanden wird, welche das Erkannte als solches im Subject aufbewahrt oder in seinem Erkenntsein erhält, gibt es erfahrungsmässig auch bezüglich der intellectuell erkannten Dinge ein Gedächtniss. Bezüglich der Sinneswahrnehmungen, deren Gegenstand die materiellen Dinge sind, gibt es eine besondere Kraft, welche jene Wahrnehmungen festhält, nachdem die wahrnehmende Thätigkeit vollzogen ist und aufgehört hat. (S. 187.) Die intellectuelle Natur ist aber wegen ihrer Geistigkeit weniger veränderlich als die materielle Natur, also muss es, da der Gegenstand des intellectuellen Erkennens durch seine Aufnahme in die intellectuelle Seele vergeistigt wird, ebenso auch ein intellectuelles Gedächtniss geben. Der Begriff einer jeden Seelenkraft besteht aber in der Bestimmung oder Hinordnung auf dasjenige, was der besondere Gegenstand dieser Thätigkeit oder dieses Vermögens ist. Die Seelenkräfte werden nach ihrem besonderen Gegenstande von einander specifisch unterschieden. Wäre also eine Kraft ihrem Begriffe nach auf einen Gegenstand nur insofern hingeeordnet oder beanlagt, als er die allgemeine Natur eines Gegenstandes bezüglich der Seelenkräfte besitzt, dann würde jene Kraft selbst durch die besonderen Theilunterschiede jenes Gegenstandes nicht

specifisch unterschieden werden. So wird z. B. die Sehkraft, deren Gegenstand das Farbige ist, nach den Unterschieden der Farbe nicht weiter specifisch unterschieden. Der Intellect aber, insofern er eine erkennende Seelenkraft ist, ist als aufnehmender Intellect zur Aufnahme der Dinge bestimmt. Darnach liegt es in seiner Natur, dass er im Erkennen alles werden kann. Er bezieht sich also auf seinen Gegenstand, insofern dieser dem allgemeinen Begriff des Seienden entspricht. Daher wird der Intellect selbst durch die besonderen Unterschiede des Seienden nicht weiter specifisch unterschieden. Zum Begriffe einer passiven Kraft, welchem Begriffe die Natur des aufnehmenden oder wahrhaft erkennenden Intellects entspricht, gehört aber das Aufnehmen und die Dauer des Aufnehmens oder das Erhalten und Bewahren des Aufgenommenen. Daher ist das Gedächtniss, insofern es das Erhalten des Gedachten oder Erkannten bezeichnet, keine besondere vom Intellect selbst real verschiedene Seelenkraft. (Th. 1. 79. 7.) Dagegen unterscheidet sich das Erkannte nach der Beziehung des Gegenwärtigen und des Vergangenen. Das Vergangene als solches bezieht sich aber auf die individuellen Bedingungen des erkannten Gegenstandes, ebenso wie die Beziehungen des Raumes. Diese individuellen Bedingungen hängen aber vom Stoffe ab, kommen also nur im eigentlichen Sinne körperlichen Dingen zu; denn die Zeit als Maass der Bewegung und ebenso der Raum sind Beziehungen der Körper. Also können diese Beziehungen nur sinnlich wahrgenommen werden. Das Vergangene als solches ist also überhaupt nicht Gegenstand intellectuellen Erkenntniss. Sofern also das Gedächtniss das Vergangene als solches betrifft, ist es keine intellectuelle Seelenkraft, sondern ein innerer Sinn. Der Intellect wird daher Gedächtniss nur insofern genannt, als er indirect und reflectirend erkennt, dass er selbst früher sich bethätigt hat. Die Beziehung der Vergangenheit selbst im erkannten Gegenstande kann dagegen nur durch das eigentliche Gedächtniss, nämlich den inneren Gedächtnissinn sensitiv wahrgenommen werden.

2) Der Intellect wird weiter Verstand und Vernunft genannt; beide sind jedoch nicht verschiedene Kräfte der menschlichen Seele. Vernunft-erkenntniss, Intellectus, ist das Princip derjenigen Thätigkeit, welche schlechthin das intellectuelle geistige Wahrnehmen oder Vernehmen der intelligibilen Wahrheit ist, gewissermassen ein Sehen oder Schauen geistiger Dinge durch das Auge der geistigen Seele. Verstandeserkenntniss, Ratio, ist das Princip derjenigen Thätigkeit, welche sich von einem geistig vernommenen oder erschauten Gegenstande zu einem anderen fortbewegt, das Erschliessen oder Folgern der geistigen Wahrheit. Die Thätigkeit der Vernunft-erkenntniss verhält sich daher zur Thätigkeit der Verstandeserkenntniss wie das Ruhen zum Bewegtwerden oder wie das Haben zum Erwerben; das erstere ist der Zustand des Vollkommenen, das zweite des Unvollkommenen. Jede Bewegung geht aus von einem relativ unbeweglichen Princip und strebt nach einer ruhenden

Grenze. Die Verstandeserkenntniss des Folgerns geht aus von der Vernunft-erkenntniss einer Wahrheit, welche wir die ersten Principien nennen, und geht wieder urtheilend und analysirend zu den ersten schlechthin durch Vernunft-erkenntniss eingesehenen Wahrheiten zurück, woran die gefolgerte Wahrheit wieder gemessen wird. Ruhen und Bewegtwerden können aber nicht auf verschiedene Principien zurückgeführt werden, sondern nur auf ein und dasselbe: denn schon bei der Ortsbewegung ist es ein und dieselbe Kraft, welche den Körper nach einem bestimmten Orte bewegt und ihn dort als am Ende der Bewegung ruhen lässt. Also ist auch ein und dieselbe Seelenkraft, nämlich der Intellect, das Princip der Vernunft-erkenntniss und der Verstandes-erkenntniss. Vernunft und Verstand sind daher keine real verschiedenen Seelenkräfte. (Th. 1. 79. 8.) 3) Ebensowenig sind der höhere und niedere Verstand verschiedene Seelenkräfte. (Vgl. Augustin. de Trin. 12, 7.) Augustinus nennt den höheren Verstand denjenigen, welcher ewige Dinge beschaut, indem er diese Dinge in ihnen selbst sieht, oder sie betrachtet, indem er von ihnen die Gesetze des Handelns entnimmt. Niederen Verstand nennt er denjenigen, welcher zeitliche Dinge erkennt. Diese beiden Gegenstände verhalten sich bezüglich unserer Erkenntniss wie Mittel und Zweck. Auf dem Wege der Erfindung der Wahrheit kommen wir folgernd durch die zeitlichen Dinge zur Erkenntniss der ewigen. Auf dem Wege des Urtheilens erkennen wir durch die schon erkannten ewigen Dinge auch die zeitlichen und ordnen die letzteren nach dem Maasse der ewigen Dinge. Es kann aber sein, dass das Mittel und sein Zweck verschiedenen Zuständen angehören. So gehören z. B. die unbeweisbaren Grundsätze zum Zustand der einfachen Erkenntniss oder Vernunft, die aus jenen Grundsätzen abgeleiteten Schlussfolgerungen dagegen gehören zum Zustande der Wissenschaft. Daher kann man aus den Grundsätzen der Geometrie etwas in einer anderen Wissenschaft, z. B. in der Mechanik folgern. Allein das Mittel sowohl wie das Ziel gehören zu ein und derselben Erkenntnisskraft, nämlich zum Verstande, dessen folgernde Thätigkeit gleichsam eine Bewegung ist. Das Bewegliche aber, was durch das Mittelbare zum Ziele hindurchbewegt wird, ist ein und dasselbe. Daher ist der höhere und der niedere Verstand sachlich ein und derselbe, nämlich der eine Intellect. Sie unterscheiden sich nur durch den Zweck ihrer Thätigkeit und durch ihre Zustände, insofern nämlich der Zustand des höheren Verstandes als Erkenntniss der ewigen Dinge mit dem Namen Weisheit, der Zustand des niederen Verstandes dagegen als Erkenntniss der zeitlichen Dinge mit dem Namen Wissenschaft bezeichnet wird. (Th. 1. 79. 9.) 4) Ebensowenig sind der speculative und der praktische Intellect zwei verschiedene Seelenkräfte. Speculativ heisst eine Wahrheit, durch deren Erkenntniss der Zweck erreicht ist, weshalb der Intellect sich bethätigte. Praktisch heisst eine Wahrheit, deren

Erkenntniss weiter zur Bethätigung des Willens, also zum Handeln dient. Diese Ausdrücke haben also hier eine ganz andere Bedeutung als bei Kant, mit dessen Eintheilung der Vernunft in eine theoretische und praktische wir uns hier gar nicht beschäftigen. Indirect lässt sich zwar durch Rückwirkung auf neue Ursachen in allen speculativen Wahrheiten eine praktische Bedeutung nachweisen. Dem strengen Begriffe nach ist aber eine praktische Wahrheit nur diejenige, welche zuerst und an sich eine Bestimmung zum Handeln enthält. Alles aber, was sich zu dem Begriffe des besonderen Gegenstandes einer Seelenkraft zufällig verhält, kann diese Kraft selbst nicht specifisch differenziren. Das Grosse und Kleine z. B. macht keinen Unterschied des Farbigen, insofern das Farbige der Gegenstand der Sehkraft ist. In Bezug auf den Gegenstand des Intellects ist es aber nur zufällig, ob er zum praktischen Handeln dient oder nicht. Also sind der speculative und praktische Intellect nicht verschiedene Seelenkräfte. (Th. 1. 79. 11.)

5) Ebensowenig ist endlich das Gewissen eine vom Intellect verschiedene Seelenkraft. Die Thätigkeit des Folgerns geht von einfachen Wahrheiten aus, welche direct erkannt oder eingesehen sind, und endet wiederum darin, insofern wir durch die an sich bekannten Grundsätze über das urtheilen, was wir durch Folgerung gefunden haben. Daher muss auch das Folgern bezüglich der Handlungen ebenso verlaufen. Es muss also auch oberste Grundsätze bezüglich des Handelns geben, ebenso wie es solche bezüglich der rein speculativen Erkenntniss gibt. Die Erkenntniss der allgemeinen speculativen Grundsätze ist aber keine besondere Seelenkraft, sondern nur ein Zustand des Intellects. (Arist. Eth. 6, 6.) Daher weisen auch die allgemeinsten Grundsätze des Handelns nicht auf eine besondere Seelenkraft hin, sondern nur auf einen besonderen Erkenntnisszustand des Intellects. Die Thätigkeit des Gewissens besteht aber in einem Antrieb zum Guten und in einer Anklage über das Uebel und geht hervor aus der Erkenntniss der natürlichen Grundsätze des Handelns. Also ist das Gewissen ein natürlicher Zustand des praktischen Intellects bezüglich der ersten Grundsätze des Handelns. Im engeren Sinne aber versteht man unter Gewissen nur die Thätigkeit jenes Zustandes, nämlich die Anwendung jenes Wissens im einzelnen Falle. (Th. 1. 79. 13. — Vgl. Bañez 1. 79. 6—13.)

§ 2. Die Ideen.

1. Jede Seelenkraft muss, um ursächlich wirken zu können, in Thätigkeit gesetzt werden. Die Kraft an sich verhält sich, insofern sie das Vermögen zum Thätigsein ist, noch indifferent zu der bestimmten Thätigkeit, für die sie ihrer Natur nach bloß befähigt ist. Der Intellect als Erkenntnisskraft verlangt daher ein Princip, wodurch er zu seiner Thätigkeit wirklich bestimmt wird. Auch für die sinnliche Wahrnehmung

durch die äusseren und inneren Sinne bedarf es eines Mittels, wodurch die Kraft zu ihrer Bethätigung gebracht wird. Jenes Mittel der sensitiven Erkenntnisskräfte ist die Aehnlichkeit oder das Bild des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes, welches im Sinnesorgane entsteht. Der Intellect ist eine passive Seelenkraft. Also bedarf er, ebenso wie die Sinne, einer wirklichen Bestimmung zu seiner Thätigkeit; es muss also eine Aehnlichkeit oder eine Abbildung des zu erkennenden Gegenstandes im Intellect zu Stande kommen, damit er durch dieses Mittel zur bestimmten Erkenntniss dieses Gegenstandes gereizt oder bestimmt wird; denn der Gegenstand kann erfahrungsmässig nicht nach seinem natürlichen realen Sein in den Intellect aufgenommen werden. Dieses Mittel zur wirklichen Erkenntniss heisst die Idee oder das intelligibile Bild des Gegenstandes. Der intelligibile Gegenstand erzeugt nicht das Erkenntnissvermögen, sondern er ist auf irgend eine Weise Ursache der Entstehung eines solchen die Erkenntniss wirklich vermittelnden Abbildes. Direct nehmen wir das Vorhandensein einer solchen Idee bei jedem bestimmten Erkenntnissvorgange in uns nicht wahr; denn die Aehnlichkeit der zur Erkenntniss tauglichen Idee mit dem durch sie vorgestellten Gegenstande ist so gross, dass wir den Unterschied nicht bemerken. Sobald wir aber über den Erkenntnissvorgang selbst nachdenken und ihn zu erklären versuchen, schliessen wir folgerichtig, dass jedesmal eine bestimmte Idee in uns zu Stande kommen muss, weil wir den Gegenstand nicht nach seinem natürlichen Sein in den Intellect aufnehmen und deshalb eines Mittels bedürfen, wodurch wir zur wirklichen Erkenntniss eines bestimmten Dinges gelangen, wenn wir überhaupt irgend etwas erkennen. Die Idee im angegebenen Sinne ist also etwas, was in unserem Intellecte vorhanden ist: es ändert sich bei jeder besonderen oder bestimmten Erkenntniss. Für jeden neuen Gegenstand der Erkenntniss bedürfen wir einer neuen Idee, während der Intellect selbst etwas ist, das uns bleibend angehört. Auch findet ein Unterschied statt zwischen dem Intellect desjenigen, der etwas Bestimmtes gelernt hat, und desjenigen, der diese bestimmte Wahrheit noch nicht gelernt hat. Der erstere ist im Stande, seine erworbene Erkenntniss unter Umständen wieder wachzurufen oder zu verwirklichen, was der andere nicht vermag. Der Erkenntnisszustand, kraft dessen ich eine bestimmte Erkenntnis wieder in mir verwirklichen kann, ist ein von mir erworbener Zustand, der mir wieder verloren gehen kann. Daher ist dieser bestimmte Zustand jedenfalls nichts Substantiales und auch weder das Wesen der intellectuellen Seele noch des Intellects als einer Erkenntnisskraft selbst. Dieser Zustand ist vielmehr seinem eigenen Wesen nach ein Accidenz des Intellects, wodurch der letztere für die wirklich auszuübende Erkenntniss entweder vollkommen oder mangelhaft disponirt wird. Dasjenige, was diesen Erkenntnisszustand bewirkt, ist daher selbst ein Accidenz: das ist aber nichts anderes als

die Idee, welche daher ein Accidenz des Intellects ist. Sie hat also ein Sein als Accidenz, welches in der intellectuellen Seele, die eine geistige Substanz ist, ihr Seinssubject hat. Das accidentale Sein der Idee afficirt also und vervollkommnet die Seele, insofern diese die intellectuelle Erkenntnisskraft besitzt. Die Idee afficirt also unmittelbar den Intellect selbst. Der Intellect ist aber eine subjectiv seiner Natur nach vom Stoff ganz unabhängige Kraft, also kann er in Bezug auf sein Sein als Erkenntnisskraft nur von etwas accidental vervollkommnet werden, was eine ihm ähnliche Natur besitzt. Die Idee, an sich betrachtet, muss daher ihrer Bestimmung entsprechend etwas ganz Unkörperliches oder rein Geistiges sein. Je mehr also eine Idee vergeistigt oder immateriell ist, desto geeigneter ist sie als Mittel der intellectuellen Erkenntniss. (Th. Q. disp. de ver. q. 3. a. 1 ad 3.)

2. Die Idee ist wesentlich das geistige Abbild des intelligibilen Gegenstandes. Sie ist also der intelligibile Gegenstand selbst, insofern er eine ideale Seinsweise im erkennenden Intellect gewonnen hat. Daher ist die Idee wesentlich objectiv, insofern sie, wenn sie überhaupt vorhanden ist, einen Gegenstand darstellt. Wäre sie nicht objectiv, oder würde sie keinen bestimmten Gegenstand geistig repräsentiren, so würde sie nicht mehr das sein, was sie ist, nämlich Idee oder Abbild. Die Bestimmtheit und Schärfe der Erkenntniss hängt daher ab vom Maasse der Aehnlichkeit des Gegenstandes, welche in der Idee enthalten ist. Das immaterielle oder geistige Sein der Idee kommt daher, dass sie ihr Sein im erkennenden Subject hat. Ihre Verwandtschaft mit dem Gegenstand der Erkenntniss bewirkt aber, dass sie eine Darstellung oder Vorstellung dieses erkennbaren Gegenstandes ist. Deswegen ist die Idee auch nicht selbst der directe Gegenstand unserer Erkenntniss. Erstens sagen wir, wenn wir wirklich etwas, z. B. den Begriff der Gerechtigkeit erkennen, wir haben eine Idee von der Gerechtigkeit. Wir meinen damit, dass die Idee der Gerechtigkeit in unserem Intellect ist, wir meinen aber nicht, dass die Gerechtigkeit selbst in unserem Intellect ist; indem wir sehr wohl die Idee, die wir zu haben glauben, von der Gerechtigkeit unterscheiden, welche dabei das durch die Idee Erkannte, also der directe Gegenstand unseres Erkennens ist. Zweitens ist die Idee dasjenige, was den Intellect selbst zu seiner bestimmten Thätigkeit von Seiten des zu erkennenden Gegenstandes reizt und determinirt. Das Princip, von welchem der Erkenntnissvorgang nach geschעהner objectiver Reizung und Bestimmung ausgeht, ist der Intellect selbst, aber eben nur insofern er selbst in seiner Passivität von der Idee gereizt und determinirt ist. Die Idee wirkt also auch zum Erkenntnissvorgange mit und ist somit ein vermittelndes Princip des Erkennens. Die erkennende Thätigkeit geht also vom Intellect und von der im Intellect befindlichen Idee in der Weise aus, dass Intellect und Idee zusammen das eine vollständige Princip der erkennenden

Thätigkeit sind. Dasjenige aber, woraus eine Thätigkeit hervorgeht, kann nicht zugleich das Ende oder Ziel derselben Thätigkeit sein; denn sonst würde die Thätigkeit nie aus ihrem Princip herausgehen und somit nie verwirklicht werden oder zu Stande kommen. Weil aber die Idee selbst zum Princip der Erkenntnissthätigkeit gehört, ist sie nicht dasjenige, worin diese Thätigkeit endet. Die Idee kann also nicht der directe Gegenstand sein, welcher erkannt wird. Und eben deshalb, weil sie als das, was sie ist, nicht der Gegenstand des Erkennens ist, können wir bei dem Erkenntnisvorgang keine evidente Erkenntnis von ihr gewinnen, sondern müssen ihr Dasein erst ableiten. Die Idee ist daher als Erkenntnisprincip nur das Mittel, welches uns den Gegenstand vorstellt und dadurch die Erkenntnis bewirkt. Durch die Idee wird daher der Intellect mit dem erkennbaren Gegenstande vereinigt, beide werden Eins, aber nicht schlechthin Eins, sondern nur in Bezug auf das Erkennen. (Vgl. Zigliara, della luce intellettuale e dell' Ontologismo 1874 I, 73—80.)

3. Der Ursprung der Ideen kann weder ein rein subjectiver noch ein rein objectiver sein. 1) Die Ideen sind nicht angeboren. Erstens schafft der menschliche Intellect nicht die Gegenstände seiner Erkenntnis, sondern verhält sich ihnen gegenüber passiv. Er darf also nicht mit dem erkennbaren Gegenstand schlechthin identificirt werden, insofern der Gegenstand ein reales Sein ausserhalb des Intellectes besitzt. Deshalb kann der Intellect unmöglich die ausschliessliche Quelle aller Ideen sein. Also gehören die erkennbaren Gegenstände nicht wesentlich und nothwendig zu unserm Intellect, sondern kommen aus der realen Aussenwelt in ihn und sind nur in contingenter Weise in ihm. Zweitens gehört es zum Wesen der Erkenntniskraft, dass sie eine Anlage und natürliche Hinneigung zu ihrer eigenthümlichen Bethätigung hat. Daher ist der Mensch naturgemäss wissbegierig, sobald er durch einen Gegenstand zum Erkennen gereizt wird. Will man diese natürliche Eigenschaft des Intellects schon angeborene Idee nennen, wie es z. B. Bonaventura gethan hat, so ist die angeborene Idee in diesem Sinne nur eine subjective Eigenschaft des Erkennenden, wodurch der wirkliche Ursprung der Idee in der angegebenen Bedeutung dieses Wortes als Erkenntnismittel noch gar nicht erklärt wird. Will man aber den Intellect selbst, insofern er die Erkenntnis bewirken kann, als angeborene Idee bezeichnen, so würde man damit allerdings dasjenige Element der Ideenbildung ausdrücken, welches der menschlichen Seele wesentlich und insofern eingeboren oder anerschaffen ist: allein es bliebe noch unerklärt, wie die Idee selbst als objective Aehnlichkeit des erkennbaren Gegenstandes hervorgebracht wird. Nur dann würde eine Idee wahrhaft angeboren sein, wenn sie so zum Wesen des Intellects gehörte, dass er ohne die fertige Idee, mag sie latent oder vollkommen verwirklicht gedacht werden, gar nicht eine wirkliche Seelenkraft sein kann. Diese Annahme würde sich weiter unterscheiden

lassen. Die Idee könnte entweder naturgemäss im Wesen des Intellects enthalten sein, latent oder realisirt; oder sie könnte in ihm von der ersten Seinsursache der menschlichen Seele so eingegeben sein, dass sie zwar nicht wesentlich zum Intellect gehörte, aber doch thatsächlich immer in ihm wäre: im letzteren Falle wäre noch zu unterscheiden zwischen der Idee, welche beim Ursprunge der Seele dem Intellect eingeflösst wäre, und derjenigen, welche durch den beständigen Einfluss der ersten Seinsursache beständig im Intellect hervorgebracht würde. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme ist offenbar. Das Wesen der Seele ist real verschieden von ihren Kräften. Also ist das Denken nicht das Wesen der Seele; also ist es nicht nöthig, dass ihr das wirkliche Denken immer zukommt und angeboren ist. Ferner folgt aus dem Triebe nach Glückseligkeit, der nicht ohne Erkenntniss des geliebten Gegenstandes möglich ist, noch nicht, dass die Idee der Glückseligkeit uns angeboren ist. Der Mensch hat die natürliche Neigung zu seiner Vollkommenheit und somit zur Glückseligkeit, sobald er diese Idee erfasst. Es folgt also aus diesen und ähnlichen Gründen nur soviel, dass es thatsächlich gewisse Ideen gibt, die jeder Mensch mit Leichtigkeit erwerben kann, weil ihre Erkenntniss zur Vollkommenheit des menschlichen Lebens nöthig ist; es folgt aber nicht, dass jeder diese Ideen besitzt, ohne sie erworben zu haben. Auch die Idee des Unendlichen beweist nicht für die Annahme von angeborenen Ideen; denn die Idee des Unendlichen ist für unsere Erkenntniss gar keine ursprüngliche Idee, weil wir sie erst durch Combination bilden, indem wir eine positive Vollkommenheit denken und daran jede Beschränkung negiren. Auch sind angeborene Ideen nicht deshalb nothwendig, weil wir ohne sie nur durch die Sinne wahrnehmen und höchstens über die Sinneseindrücke reflectiren, also das Allgemeine nicht erfassen könnten; denn ausser der Reflexion vermögen wir auch zu abstrahiren und zu vergleichen, wodurch wir mehr als die einzelnen Thatsachen erkennen. Die ersten Ideen können also auf dem Wege der Abstraction gewonnen werden, indem wir das Allgemeine nicht als etwas von dem Individuellen Getrenntes betrachten, sondern es allein oder getrennt in dem Individuellen einsehen und das sinnlich Wahrnehmbare bei Seite lassen, ohne seine Realität zu leugnen. Endlich ist es unmöglich, die ersten Ideen ohne eine solche Abstraction nur durch ein Urtheil aus der angeborenen Idee des reinen Seins mit einem Elemente der sinnlichen Wahrnehmung entstehen zu lassen, wie Rosmini will; denn der Intellect kann, ohne aufzuhören, das zu sein, was er ist, kein Urtheil fällen, wenn er die Elemente desselben nicht vorher erkennend aufnimmt. Drittens leugnet die Annahme von angeborenen Ideen jeden hinreichenden Grund für die Wesenseinheit der intellectuellen Seele mit ihrem Körper, denn dadurch würde diese Vereinigung entweder zwecklos und nutzlos oder widersprechend. Die Seele ist Wesensform eines Körpers, insofern sie selbst intellectuell ist, muss also

im Körper irgendwie eine Ergänzung ihres Wesens finden. Es widerspricht aber jene Annahme, dass die Seele mit dem Körper vereinigt ist, damit sie ihre angeborenen Ideen realisirt, und dass sie derselben bedarf, weil ihre Vereinigung mit dem Körper die Erkenntniss ohne angeborene Ideen behindern würde. Ebenso ist die angeborene Idee nicht nöthig, weil die materiellen Dinge veränderlich sind; denn eben deshalb würde die immaterielle Idee ihnen niemals entsprechen. Endlich wäre eine Erkenntniss durch angeborene Ideen nicht eine wirkliche Erkenntniss, insofern sie ein rein subjectiver Vorgang bliebe. 2) Die Sinne sind nicht die ausschliessliche Quelle der Ideen. Die Thatsache wissenschaftlicher Erkenntniss, deren Gegenstand das Allgemeine, also etwas Bleibendes und sich selbst Gleiches ist, beweist, dass die intellectuelle Erkenntniss von der sinnlichen Wahrnehmung der individuellen Gegenstände verschieden ist. Daher ist der Intellect von den Sinnen verschieden, und es folgt nicht, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge den Intellect ebenso afficiren, wie die Sinne von ihnen afficirt werden. Der Empirismus, welcher nur Sensation und Reflexion darüber zulässt, erklärt die Thatsache nicht, dass wir die Substanz und das Allgemeine erkennen.

4. Wir müssen von der Thatsache des Erkennens ausgehen. Es handelt sich also nicht darum, ob der Mensch während seines Lebens oder während der Vereinigung der Seele und des Leibes, einen rein intellectuellen Erkenntnissvorgang ohne Mitwirkung der Phantasie hervorbringen kann oder nicht. Thatsächlich und erfahrungsmässig bilden wir zuerst Phantasievorstellungen, sobald wir versuchen, etwas intellectuell zu erkennen. Die Phantasiebilder müssen uns als Beispiele dienen, und wir betrachten in ihnen dasjenige, was wir zu erkennen versuchen. Wenn wir daher andere unterrichten oder eine bestimmte Erkenntniss in ihnen hervorbringen wollen, so halten wir ihnen Beispiele vor, woraus sie sich Phantasievorstellungen bilden können. Im Zustand des menschlichen Lebens ist der Intellect mit einem Körper verbunden, welcher sinnlichen Veränderungen unterliegt. Daher kann der Intellect selbst während dieses Zustandes nur dadurch seine eigene Thätigkeit des Erkennens ausüben, dass er auf die vorgängigen Phantasievorstellungen Rücksicht nimmt. Die gleichzeitige Mitwirkung der Phantasie ist daher nothwendig, damit der Intellect des lebenden Menschen seine eigenthümlichen Functionen ausübt. (Th. 1. 84. 7.) Die Phantasie selbst aber hat das Princip ihres Thätigseins in den Sinnen; denn wir können nichts durch die Phantasie vorstellen, was wir nicht zuvor entweder ganz oder theilweise sinnlich wahrgenommen haben, wie z. B. der Blindgeborene keine Farbvorstellungen besitzt. Daher kann der menschliche Intellect während des Lebens seine eigenthümliche Fähigkeit nur nach vorausgegangener äusserer Sinneswahrnehmung ausüben. (Th. 1. 111. 3. August. de musica 6, 11 n. 32.) In gewisser Hinsicht ist also der Intellect von den Sinnen abhängig. Diese Abhängigkeit kann aber

keine subjective sein; denn der Intellect ist seinem Wesen nach eine geistige Kraft, also unorganisch, und gehört deshalb allein der Seele an, welche sein unmittelbares Subject ist. Diese Abhängigkeit muss daher eine rein objective sein. Die Phantasie und die äusseren Sinne sind daher nur darum zur Erkenntnisthätigkeit nöthig, damit der Intellect etwas von ihnen empfängt, wodurch er vom erkennbaren Gegenstande gereizt und zum wirklichen Erkennen bestimmt wird: und das sind eben die Ideen, die ihrer Natur nach den Gegenstand repräsentiren. (Th. c. gent. 2, 83.) Die objective Abhängigkeit des Intellects von den inneren und äusseren Sinneskräften ist also nichts anderes als die im Intellect als einer passiven Seelenkraft liegende Nothwendigkeit, das Material oder den Stoff seiner Thätigkeit von den Sinnen zu empfangen, damit er aus diesem Material vermöge seiner eigenen Natur sich die ersten ihm allein eigenthümlichen Ideen bilden kann.

5. Wie bildet aber der Intellect die ersten Ideen? Diese Frage scheint uns der Schwerpunkt der ganzen Erkenntnistheorie zu sein. Selbstbeobachtung und Erfahrung lassen keinen Zweifel an der Thatsache zu, dass der Intellect im angegebenen Sinne objectiv, aber eben nur objectiv, nämlich bezüglich des ihm dargebotenen Materials, von den Sinnen abhängt. Die Sinne offenbaren uns nur sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, die zwar als Individuen real existiren, aber in ihrer Existenzweise dennoch eine bestimmte Natur, die wir in der Definition des Dinges ausdrücken, als etwas Allgemeines enthalten. Alle erkennen- den oder wahrnehmenden Seelenkräfte sind so beschaffen, dass jede dieser Kräfte, sobald ihr besonderer Gegenstand ihr gegenwärtig ist, ihn nothwendig erfasst oder aufnimmt, aber nur den eigentlichen oder formalen Gegenstand ihrer Thätigkeit, ohne das zufällig mit diesem Gegenstand Verbundene zu berücksichtigen, weil sie bezüglich des letzteren keine Fähigkeit zur Aufnahme hat. Der ganze Gegenstand ist also der ganzen Seele gegenwärtig, aber nicht jeder Seelenkraft; der ganze Gegenstand ist vielmehr für jede besondere Seelenkraft nur insoweit gegenwärtig und erfassbar, als diese Kraft den ganzen Gegenstand nur unter einem bestimmten und besonderen Gesichtspunct erfassen kann. Der besondere und eigenthümliche Gegenstand des geistigen Intellects ist aber das Allgemeine. Daher kann der Intellect nichts als das Allgemeine im sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand betrachten. Für den Intellect sind also die individuellen Merkmale des Gegenstandes, die aus seiner räumlichen und zeitlichen Beziehung entspringen, insofern er nämlich körperlich ist oder den Stoff enthält, gar nicht als Gegenstände der Erkenntniss vorhanden. In diesem Vorgange besteht die wahre Abstraction des intelligibilen Gegenstandes von seinem sinnlich wahrnehmbaren Individuum. Diese Abstractivkraft des Intellects ist aber nichts anderes als der sogenannte wirksame Intellect selbst. Nachdem der Intellect einmal durch Abstraction von den sinnlich wahrnehm-

baren Gegenständen seine ersten Ideen gebildet hat, erhebt er sich durch seine eigene Kraft, insofern er geistig und subjectiv vom Materiellen unabhängig ist, zur Erkenntniss anderer Gegenstände. Die Phantasie nämlich kann aus den Phantasievorstellungen, die sie aus den Wahrnehmungen der äusseren Sinne einmal gebildet hat, durch Trennung und Zusammensetzung neue Phantasievorstellungen selbständig bilden. Die Phantasie ist ein innerer Sinn, der Intellect ist eine geistige Kraft; er steht also höher als die Phantasie, muss also auch eine grössere Kraft entfalten können. Also kann der Intellect aus den ersten Ideen seine Erkenntnisse synthetisch und analytisch erweitern. Die Sinne sind daher nicht die vollständige Ursache der Ideen, sondern liefern nur das Material dazu. Die wahre bewirkende Ursache der Ideen ist vielmehr der Intellect selbst. (Th. 1. 84. 6.)

6. Wie verwirklicht der wirkende Intellect, worunter die Abstractivkraft zu verstehen ist, den der Möglichkeit nach erkennbaren Gegenstand? 1) Der wirkende Intellect macht den Gegenstand nicht dadurch der Wirklichkeit nach erkennbar, dass durch die Kraft des Intellects und durch jene Beleuchtung des Gegenstandes in der Phantasievorstellung die Wesenheit des materiellen Dinges wirklich erkennbar erscheint. Der in der Phantasievorstellung sich offenbarende Gegenstand ist nämlich darin immer noch sinnlich wahrnehmbar und insofern nach materiell. Nach dem Sein, welches er in der Phantasievorstellung hat, ist er also noch nicht wirklich erkennbar für den immateriellen Intellect. Die Phantasievorstellung als solche ist etwas Materielles, also kann sie nicht geistig sein und deshalb auch nicht der Wirklichkeit nach das Erkennbare als solches sein; sie ist also nur das Erkennbare im ursächlichen Sinne, insofern der wirkende Intellect aus ihr heraus das wirklich Erkennbare hervorbringt. Die Idee dagegen ist niemals das Erkennbare der Möglichkeit oder Anlage nach, sondern ihrem Wesen nach immer das der Wirklichkeit nach Erkennbare. Das Erkennbare nämlich ist selbst die Seinsform und Seinsverwirklichung, wodurch der Intellect sich erkennend bethätigt. Also ist die Idee, wodurch eben der aufnehmende Intellect als Vermögen verwirklicht wird, immer das der Wirklichkeit nach Erkennbare selbst. Streng genommen entsteht oder wird nur das wirklich, was als solches, ehe es wurde, der Möglichkeit nach war. Die Idee war aber niemals der Möglichkeit nach erkennbar; also wird sie auch nicht wirklich erkennbar; und der wirkende Intellect macht sie nicht im eigentlichen Sinne wirklich erkennbar, sondern bringt sie hervor als das, was sie ist. Dasjenige also, was der wirkende Intellect wirklich erkennbar macht, ist weder die Phantasievorstellung noch die Idee. Die Phantasievorstellung ist nämlich ihrer Natur nach immer nur das der Möglichkeit nach Erkennbare, kann also niemals das wirklich Erkennbare werden, und die Idee ist immer nur das wirklich Erkennbare. Die Sache aber, welche erkannt wird, ist der Möglichkeit nach

erkennbar in dem Sein, welches sie ausserhalb der Seele oder in der Phantasievorstellung hat. Sie wird dagegen wirklich erkennbar in dem geistigen Sein, welches sie in der Idee durch die Kraft des wirkenden Intellects erwirbt. Der wirkende Intellect bringt die Idee im aufnehmenden Intellect hervor; und im letzteren hat erst die Sache ihr letztes wirkliches Sein der Erkennbarkeit, welches sie in der Phantasievorstellung nur der Anlage nach besass. Dasjenige also, was der wirkende Intellect wirklich erkennbar macht, ist die Sache selbst, welche erkannt wird, während er die Idee der Sache nur hervorbringt, aber nicht erst wirklich erkennbar macht. 2) Der wirkende Intellect gebraucht die Phantasievorstellung nur als instrumentale Ursache oder Werkzeug, um die Idee hervorzubringen. (Th. 3. 9. 4 ad 2.) Er ist nämlich die bewirkende Hauptursache, welche die Idee als Aehnlichkeit der Sache im aufnehmenden Intellect hervorbringt. Die Phantasievorstellungen dagegen, die wir von der Aussenwelt gewinnen, sind gewissermassen thätige Instrumente oder Mitursachen; und sie haben diese Bedeutung und Wirkungsweise, dass sie Werkzeuge des wirkenden Intellects sind, durch ihre Gegenwart in der intellectuellen Seele, ähnlich wie z. B. die Wärme als eine materielle Kraft von der Thierseele zur Ernährung des lebendigen Thieres verwandt wird, wozu sie an sich nicht fähig wäre. Die Phantasievorstellung dient aber nicht bloss als Werkzeug des wirkenden Intellects zur Hervorbringung der Idee, sondern auch als materiale Ursache, woraus er die Idee hervorbringt. (Th. 1. 84. 6; 1. 85. 1 ad 4. Vgl. Bañez 1. 79. 3.)

§ 3. Der Gegenstand der Erkenntniss.

1. Das Erkennen als Thätigkeit hat ein Ziel, worin sie ihren vollkommenen Abschluss findet. Zunächst ist das Product des Erkennens zu betrachten, insofern es aus dieser Thätigkeit naturnothwendig hervorgeht. Die Erfahrung ist der sichere Boden für die weitere Untersuchung. 1) Die menschliche Sprache dient als Mittel, unsere Gedanken anderen zu offenbaren. Sie ist das Mittel, um unser eigenes Denken äusserlich durch Zeichen zu offenbaren. Wir gebrauchen dabei bestimmte Worte, die durch das Gehör wahrnehmbar sind. Sie dienen uns aber nur dazu, um damit etwas Bestimmtes zu bezeichnen, was wir selbst wissen oder geistig erkannt haben. Dem Gebrauche jeder Sprache, mag sie noch so unvollkommen sein, geht immer eine Thätigkeit des Intellects voraus, wodurch die bestimmten Laute ausgewählt und in ihrer Reihenfolge geordnet sind, um vom Hörer verstanden zu werden. Wir behalten ferner die sprachlichen Laute, welche als Worte dienen, im sinnlichen Gedächtniss und reproduciren sie nach Belieben durch die Phantasie. (S. 187. 205.) Dem sprachlichen oder mündlichen Worte geht daher bei seiner wirklichen Anwendung in der Rede eine Phantasievorstellung in

uns voraus. Wir sprechen das Wort erst dann aus, nachdem die Phantasievorstellung dasselbe fertig gebildet hat; dann nämlich streben wir durch die Bewegungskraft, welche auf Antrieb des Willens thätig wird, den bestimmten Laut hervorzubringen, welcher der Phantasievorstellung entspricht. In dem mündlichen Wort und im Wortbild der Phantasie lässt sich zweierlei unterscheiden: das rein Materiale des Lautes und der Lautvorstellung, und das Formale oder die besondere Bestimmung, die wir dem Laute geben, um ihn als Zeichen für etwas Bestimmtes zu benutzen. Um aber den Laut gemäss seiner Bestimmung zu gebrauchen, müssen wir diese Bestimmung vorher wissen. Wenn wir den Laut „Brücke“ richtig für die Sprache gebrauchen wollen, müssen wir zuerst den Gedanken einer Brücke wirklich erfasst haben. Das mündliche Wort hängt also vom Wortbild der Phantasie ab, und dieses wiederum von dem Gedanken jenes Wortes im Intellect. Es gibt also ausser dem mündlichen Wort und dem Wortbilde der Phantasie noch ein geistiges Wort, nämlich die Erkenntniss desjenigen, wodurch die Phantasievorstellung und das mündliche Wort ihre Bestimmung als Zeichen erhalten. Das geistige Wort ist also nichts anderes als das, was der Intellect wirklich erfasst. (Th. Q. disp. de ver. q. 4 a. 1.)

2) Jede Thätigkeit des Erkennens setzt einen Gegenstand voraus, den die intellectuelle Seele wirklich betrachtet. Erkennen ist das Erkennen von etwas. Als Thätigkeit muss sie einen Abschluss, ein Ende haben. Dieses Ende der Thätigkeit ist das geistige Wort. Bei der einfachen intellectuellen Wahrnehmung ist es das geistige Wort oder die geistige Vorstellung, die wir durch ein einfaches sprachliches Wort ausdrücken können. Beim Urtheil und dem, was aus Urtheilen folgt, ist es das geistige Wort, welches wir durch ein complexes sprachliches Wort, einen Satz, ausdrücken können. Nicht nur bei der reflectirenden Erkenntniss, sondern bei jedem Erkennen, wird ein geistiges Wort gebildet, weil es der nothwendige Abschluss der erkennenden Thätigkeit ist. (Th. opusc. 14.) Das geistige Wort ist aber die erkannte Sache selbst, ihrem Gedachtsein nach, insofern sie in den Intellect wirklich aufgenommen ist. Dazu ist also nicht nur der Intellect als Erkenntnisskraft, sondern die vollzogene Thätigkeit des Intellects nothwendig. Also wird das geistige Wort nur bei dem wirklichen Erkennen hervorgebracht.

3) Das geistige Wort verhält sich zur Idee wie das Ende zu seinem Anfang oder wie das Ziel zu seinem Princip. Die Idee ist ein objectives Bestimmtsein des Intellects. Erst wenn die Idee in den aufnehmenden Intellect wirklich aufgenommen ist, wodurch der Intellect mit der Idee vereinigt und in Bezug auf das Erkennen Eins wird, geht von beiden zusammen als von einem einzigen vollständigen Principe die Thätigkeit des Erkennens selbst hervor und endet in der Hervorbringung des geistigen Wortes, wodurch die Seele den Gegenstand geistig ausdrückt. Daher nannte man die Idee auch den Eindruck der Sache, das geistige Wort aber

den Ausdruck der Sache. Beide können also nicht ein und dasselbe sein. Die Idee ist das Mittel des Erkennens, das geistige Wort ist das Resultat oder Product des Erkennens. Sie müssen also sachlich durchaus verschiedene Dinge sein. Ebenso ist das geistige Wort verschieden von der Thätigkeit des Erkennens, weil es die Grenze derselben ist. Und ebenso ist das Wortbild der Phantasie verschieden von der Phantasie, von ihrer Thätigkeit und von ihrem Mittel, der eigentlichen Phantasievorstellung. Das geistige Wort ist endlich vom mündlichen Worte nicht absolut abhängig. Um das gesprochene Wort zu verstehen, muss man vorher schon irgend etwas wissen oder erkannt haben, entweder die Bedeutung anderer Worte, wodurch uns das neue Wort erklärt wird, oder die Sache selbst, die uns als dasjenige direct gezeigt wird, was das neue Wort bedeutet.

2. Das Wort hat seiner Natur nach, insofern es ein bestimmtes ist, eine grössere Verwandtschaft mit der Sache selbst, welche es bezeichnet, als mit dem Sprechenden, obwohl der Sprechende das Subject ist, worin das formale Wort sein Sein hat. Jedes Ding erlangt nämlich seine Natur von dem, was ihm die bestimmte Art gibt, und wonach es benannt wird; denn die specifische Art ist eben die ganze Natur des Dinges. Das Wort erhält seine specifische Bedeutung und somit seine besondere Art von der Sache, deren Zeichen es ist, und nicht von demjenigen, welcher der Sache den Namen gibt oder das Wort dafür ausspricht; ausgenommen den Fall, dass er sich selbst benennt. Das Wort also, welches ein und derselben Sache von verschiedenen Personen, z. B. in verschiedenen Sprachen, beigelegt wird, ist der Art nach ein und dasselbe. Der Grund liegt darin, dass jede Wirkung eine grössere Aehnlichkeit mit dem Princip hat, wodurch die Ursache thätig ist, als mit der thätigen Ursache selbst; denn die Wirkung wird nur kraft jenes Principes der Ursache ähnlich. Die Aehnlichkeit mit der Sache, die durch ein Wort bezeichnet wird, ist das Princip, wodurch das die Sache benennende Wort hervorgebracht wird; und diese Aehnlichkeit, nämlich die geistige Idee, findet sich auch im Worte als etwas, was der Sprechende selbst mittheilt. Daher wird auch das Wort selbst zuweilen Aehnlichkeit der Sache, zuweilen Ausdruck der Sache genannt, wobei nur jene Aehnlichkeit selbst ausgedrückt wird, sei es in der Phantasie, wo es das Vorbild ist, oder im Intellect, wo sich die Natur des Wortes vollkommen im geistigen Worte findet. (Th. opusc. 11.) Daher verhält sich das geistige Wort in der Ordnung des Erkennens zum Gegenstande in folgender Weise. 1) Der Intellect erkennt etwas, insofern er die erkennende Thätigkeit vollzieht, vermittelt der Idee, wodurch er als erkennende Seelenkraft realisirt wird. Er erkennt aber mittelst der Idee, insofern er sich eines Werkzeuges bedient, um etwas anderes von ihr Verschiedenes zu erkennen; er bildet nämlich das geistige Wort oder den Ausdruck der Sache, um die Sache selbst zu

erkennen: und in diesem Sinne erkennt er durch das geistige Wort. (Th. Quodlib. 5 a. 9 ad 1.) 2) Das geistige Wort offenbart die Sache, insofern die Offenbarung der erkannten Sache als solcher im Erkennen durch das geistige Wort vollzogen wird. Diese innere Offenbarung muss der Offenbarung an andere, die durch das mündliche Wort geschieht, nothwendig vorausgehen. Insofern kommt die Bedeutung des Wortes dem geistigen Worte zuerst und dem mündlichen Worte erst später zu. (Th. Q. disp. q. 4 a. 1 ad 5.) Das geistige Wort des Intellects, oder die geistige Vorstellung oder der Begriff, vermittelt zwischen dem Intellect und der erkannten Sache, weil die immanente Thätigkeit des Intellects sich mittelst des geistigen Wortes bis auf die Sache selbst erstreckt, welche erkannt wird. Das geistige Wort, was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauche den Begriff nennen, ist also unter verschiedenem Gesichtspunct sowohl dasjenige, was erkannt worden ist, als auch dasjenige, worin die Sache selbst erkannt wird. Als dasjenige, was erkannt wird, kann also sowohl die Sache selbst wie ihr intellectueller Begriff bezeichnet werden. Aehnlich kann man das, was ausgedrückt wird, sowohl die Sache, die durch das Wort angezeigt wird, als auch das Wort selbst nennen. Auch das mündliche Wort heisst sowohl Name als auch die durch den Namen bezeichnete Sache. (Ib. ad 3.) Das innere oder geistige Wort verhält sich also zum Intellect nicht wie dasjenige, wodurch er erkennt, sondern wie dasjenige, worin er erkennt; weil er in diesem Worte, das er in sich selbst ausdrückt oder geistig ausspricht, die Natur der erkannten Sache wie in einem Instrumente oder Spiegel einsieht und anschaut. (Th. opusc. de differentia divini verbi et humani.) Unter diesen verschiedenen Gesichtspuncten ist das geistige Wort oder der Begriff erstens das Mittel, worin der Intellect den Gegenstand erkennt; zweitens dasjenige, wodurch der Intellect den Gegenstand erkennt, insofern nämlich das Wort die Erkenntniss vermittelt; drittens dasjenige, was der Intellect erkennt.

3. Es bleibt noch übrig, den Gegenstand zu bestimmen, welchen die Seele im Zustande ihrer Vereinigung mit dem Körper durch den Intellect erkennt. Zunächst handelt es sich um den besonderen Gegenstand des Intellects, der zuerst und an sich vom Intellect erfasst wird, während alles übrige nur unter dem Gesichtspunct dieses ersten und eigenthümlichen Gegenstandes erfasst wird. 1) Der besondere und directe Gegenstand des menschlichen Intellects sind die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Das Subject des geistigen Intellects ist die geistige Seele, die als eine geistige und intellectuelle die einzige Wesensform des Körpers ist. Der Intellect bedarf zu seiner Bethätigung der Ideen. Die ersten Ideen erhält er kraft des in ihm liegenden Abstraktionsvermögens aus den sinnlich wahrgenommenen Dingen. Er gewinnt seine Ideen aus den Phantasievorstellungen, kann also nicht erkennen, ohne sich auf diese Phantasievorstellungen hinzuwenden.

Dasjenige also, was die Seele als Wesensform ihres Körpers durch den Intellect naturgemäss erkennt, sind also nur die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. (Th. 1. 12. 4; 1. 84. 7.) 2) Die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind das Allgemeine in ihnen. Daher erkennt der Intellect auch die Individualität oder Besonderheit seines Gegenstandes, insofern sie abstract gefasst wird, weil sie insofern selbst etwas Allgemeines ist. Erfahrungsmässig erkennen wir aber auch intellectuell das Besondere selbst als etwas Concretes; denn wir sagen, das Besondere ist eine bestimmte Natur mit ihren individuellen Merkmalen. Jedes Besondere ist eine bestimmte und einzelne Wesenheit, unterschieden von der specifischen Wesenheit, die den einzelnen Individuen ein und derselben Art beigelegt wird. Allein diese individuelle Wesenheit können wir nur als Wesenheit, aber nicht als individuell erkennen. Wiewohl wir nämlich die Besonderheit im Allgemeinen erfassen, so versuchen wir doch niemals, die Besonderheit eines bestimmten Dinges, z. B. Friedrich's des Grossen durch den Intellect zu erfassen: ein solcher Versuch wäre unmöglich, denn das Individuum ist nicht zu definiren; wir können nicht einmal alle seine individuellen Eigenschaften aufzählen. (Th. c. gent. 1, 65 n. 2.) Wir bilden aber ein Urtheil über das Besondere als solches, wir sagen z. B. Friedrich war ein grosser Feldherr. Wir müssen also die Elemente dieses Urtheils, also auch den Begriff oder das geistige Wort Friedrich's schon vorher haben. Die Thatsache ist also zweifellos, dass wir das Besondere erkennen. Wie geschieht aber diese Erkenntniss? Wir erkennen das Besondere in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht direct und an sich. (Th. 1. 86. 1.) Das Princip der Besonderheit in diesen Dingen entspringt aus dem Stoffe. Der Stoff ist der Grund der Ausgedehntheit und deshalb der materialen Theilbarkeit, während die wirkliche Theilung von der Wesensform vollzogen wird. Die Wesensform ist das Princip der wirklichen und specifischen Einheit; der Stoff dagegen ist das Princip der materiellen, individuellen Einheit der Anzahl nach. Der Intellect bildet aber seine ersten Ideen direct, indem er die materiellen individuellen und numerischen Principien der Dinge nicht berücksichtigt; also kann er zuerst und an sich nicht das Besondere, sondern nur das Allgemeine erkennen. Wir erkennen also das Besondere in den materiellen Dingen nur indirect und in einer Weise, die für die erkennende Thätigkeit selbst eine zufällige ist. Der Intellect erkennt das Allgemeine der materiellen Dinge durch Nichtberücksichtigung des Besonderen. Sachlich sind aber das Allgemeine und das Besondere in den Dingen vereinigt. Also muss der Intellect nothwendig, indem er das eine erkennt, wenigstens indirect auch das andere wahrnehmen. Nachdem nämlich der wirkende Intellect oder die Abstraktionskraft die Ideen gebildet hat, muss der aufnehmende oder der eigentlich erkennende Intellect, um sich zu bethätigen, sich immer noch zu den Phantasie-

vorstellungen, deren Gegenstand das Besondere ist, gewissermassen reflectirend verhalten. Dieses Verhalten ist noch nicht eine wirkliche Reflexion, die erst nach vollzogener Erkenntniss stattfinden kann, sondern nur ein Verhalten, das der Reflexion ähnlich ist. Es ist in der Hinordnung des aufnehmenden Intellects zu den Phantasievorstellungen, woraus die wirklich erkennbaren Ideen gebildet werden, naturgemäss gegeben und in der Einheit und Einfachheit der Seele begründet. Es ist auch kein Folgern und Schliessen, sondern nur jene naturnothwendige Vervollständigung der eigentlichen Erkenntniss, die man deshalb nur als ein indirectes Erkennen bezeichnen kann. 3) Wie erkennt die Seele sich selbst? Die Erkenntniss, welche die Seele von ihrer eigenen Existenz hat, ist zu unterscheiden von der Erkenntniss, die sie von ihrer Natur hat. Die Seele ist sich selbst gegenwärtig, sie ist als erstes Lebensprincip selbst das erste Princip ihrer erkennenden Thätigkeit: sie nimmt also von selbst ihre eigene Existenz wahr. Daher ist jeder Zweifel an der eigenen Existenz unmöglich. Allein das genügt noch nicht, um in der Seele auch die Erkenntniss ihres Wesens zu Stande zu bringen. Viele Menschen kennen die Natur der Seele gar nicht: diese Erkenntniss setzt vielmehr eine wissenschaftliche Untersuchung voraus. (Aug. de ord. 1, 1; 2, 11. Th. 1. 87. 1.) Ebenso ist es aber auch eine Thatsache, dass die Seele ihre eigene Natur in etwa erkennen kann. Wie kommt also diese Erkenntniss zu Stande, und welcher Art ist sie? Die Seele kommt zur Erkenntniss ihrer eigenen Natur, indem sie über ihre Thätigkeiten nachdenkt oder reflectirt. Das Bewusstsein enthält die geistigen Erkenntnissthätigkeiten als Thatsachen; wir erkennen sie also, insofern sie ein Sein in uns haben. Durch Reflexion betrachten wir die Natur der Erkenntnissthätigkeiten. Die Natur einer Thätigkeit bestimmen wir aus ihrem besonderen Gegenstande. Der unmittelbare Gegenstand des Intellects sind die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die wir geistig und allgemein erkennen. Daher schliessen wir aus der Wirkung auf die Ursache, indem wir reflectiren und folgern; und so erkennen wir die Natur der Seele aus ihren Thätigkeiten. Zuerst erkennen wir das Wesen der materiellen Dinge. In zweiter Linie wird die Thätigkeit selbst erkannt, wodurch jene Gegenstände erkannt sind. Durch die Thätigkeit wird weiter der Intellect selbst erkannt, dessen Seinsvollkommenheit im Erkennen besteht. Die Erkenntniss des Intellects endlich führt zur Erkenntniss von der Natur der Seele. (Th. 1. 87. 3.) Die Seele erkennt sich also, solange sie mit dem Leibe vereinigt ist, nur abstractiv und reflexiv. Das Erkennen, als Seelenthätigkeit, beweist freilich die Kraft und Natur der Seele vollkommen. Wir legen ihr aber nur denjenigen Begriff von Substantialität bei, den wir den übrigen Substanzen zusprechen, nämlich den metaphysischen. Wir erklären diesen Begriff näher durch Hinzufügung allgemeiner metaphysischer Begriffe, wie z. B. der Geistigkeit. Wir

gewinnen also durch Folgerung nur eine metaphysische Erkenntniss von der Seele aus allgemeinen Elementen, die auch anderen Dingen zukommen. In gleicher Weise erkennen wir aber auch das Wesen der Körper und anderer Dinge, wie z. B. der ethischen Gegenstände, durch metaphysische Erkenntniss. Dagegen wird unsere Erkenntniss von der Seele nicht direct aus den ihr bestimmtes Wesen bildenden Eigenthümlichkeiten gewonnen, die nur ihr und keinem anderen Wesen zukommen können. (Vgl. Zigliara, della luce intellettuale lib. 4 c. 1—11.) 4) Der Intellect erkennt auch übersinnliche Dinge, die in keiner Weise vom Stoffe abhängen. Diese unkörperlichen Dinge, die speculativen wie ethischen Wahrheiten, können keine Phantasievorstellungen hervorbringen. Wir erkennen sie nur durch Vergleichung mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, von denen wir Phantasievorstellungen besitzen. Diese Vergleichung ist zweifach, entweder schliessen wir dabei auf das Vorhandensein grösserer Vollkommenheiten als die Vollkommenheiten der materiellen Dinge, oder wir entfernen oder negiren die Unvollkommenheiten der letzteren in unserem Urtheil. Zwischen den materiellen und geistigen Dingen besteht wenigstens eine logische Verbindung, insofern die materiellen Dinge im immateriellen Sein ihre Ursache haben. Aus jeder Wirkung wird aber die Existenz und etwas von der Natur der Ursache erkennbar. Der Abstand der sinnlichen Erkenntniss von der intellectuellen ist deshalb kein Grund gegen die Möglichkeit einer Erkenntniss von übersinnlichen Dingen. Die Vollkommenheit der Erkenntniss richtet sich aber objectiv, nämlich Seitens des erkannten Gegenstandes, nach dem Mittel der Erkenntniss, und subjectiv, nämlich Seitens des Erkennenden, nach der Erkenntnisskraft und ihrem Zustande. Das natürliche Mittel zur Erkenntniss geistiger Dinge sind die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Unsere Erkenntniss erstreckt sich daher Seitens des Mittels soweit, als sie durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge angeleitet werden kann. (Th. 3. 10. 4 ad 1; 1. 12. 12.)

4. Der Gegenstand des Erkennens ist daher nach verschiedenen Gesichtspuncten folgender. I. Das Erkannte ist ein zweifaches: der erste Gegenstand des Intellects ist die Sache, deren Aehnlichkeit die Idee im Intellect ist; der zweite Gegenstand ist die Sache selbst. 1) In erster Beziehung ist das Erkannte wiederum zweifach, nämlich das, was erkannt wird, und das, wodurch erkannt wird. 1. Als das, was erkannt wird, ist das geistige Wort der erste Gegenstand des Intellects selbst; denn dasjenige, was von der Sache aufgefasst wird, ist das zuerst und an sich Erkannte, und das ist ihr geistiger Ausdruck oder das geistige Wort. 2. Als das, wodurch erkannt wird, ist die Phantasievorstellung der entferntere und uneigentliche Gegenstand, und die Idee der nähere und eigentliche Gegenstand, wodurch der Intellect zuerst erkennt; ferner ist die Idee der Gegenstand, wodurch das Erkennen als solches zu Stande kommt, während das geistige Wort das ist, worin

das Erkennen geschieht. 2) In zweiter Hinsicht ist die erkannte Sache wieder zweifach zu fassen: bezüglich des menschlichen Intellects im Besonderen und bezüglich des Intellects als der geistigen Erkenntnisskraft im Allgemeinen. 1. Bezüglich des Intellects des Menschen im Zustand der Vereinigung von Seele und Körper ist der Gegenstand, der in zweiter Linie erkannt wird, die Wesenheit oder Natur der materiellen Dinge. 2. Bezüglich des Intellects im Allgemeinen ist wieder das Ende und der Anfang der erkennenden Thätigkeit zu unterscheiden. a) Bezüglich der Grenze und Vollendung des Erkennens ist das Erkannte das Was, die Wesenheit, Natur, Substanz der Sache der Erkenntnissgegenstand. b) Bezüglich des Princip und Anfangs des Erkennens ist der hauptsächliche und gemeinsame Gegenstand zu unterscheiden. α) Der hauptsächliche Gegenstand ist die Substanz; denn obwohl der Intellect alles Seiende betrachtet, so betrachtet er doch hauptsächlich das substantiale Seiende als dasjenige, worin das nicht-substantiale Seiende sein Sein hat. β) Der gemeinsame Gegenstand ist wieder zu unterscheiden: an sich zuerst und in seiner Folge. An sich zuerst ist der Gegenstand verschieden, je nachdem die Priorität der Vollkommenheit und Ursächlichkeit oder die Priorität der Erkennbarkeit betrachtet wird. Bezüglich der Priorität der Vollkommenheit und Ursächlichkeit ist das unendliche Seiende das erste Princip der Erkenntniss des Intellects selbst, weil wir wegen des unendlichen Seins, insofern es die erste Ursache der Erkenntnisskraft ist, alles andere erkennen. Das unendliche Sein erkennen wir aber nicht auf vollkommene Weise, sondern insofern es der Grund und die Ursache der objectiven Wahrheit ist, die zuerst von der intellectuellen Kraft erfasst wird. Bezüglich der Priorität der Erkennbarkeit ist das Seiende der Gegenstand des Intellects; denn das Seiende nach seinem formalen Begriffe, ist das Erste, was unter die Auffassung des Intellects fällt, insofern die erste Abstraction etwas als ein Etwas ausserhalb des Nichts erkennt. Der allgemeine Gegenstand in seiner Folge, als die besondere Zustandseigenschaft des Gegenstandes für den Intellect, ist das Wahre. Der Intellect kann nämlich die Naturen der Dinge betrachten, ohne den Begriff des Wahren zu betrachten. Er kann aber nur dann etwas erkennen, wenn sich dabei die Wahrheit ergibt, welche eben eine Verähnlichung der Sache mit dem Intellect durch die Idee ist. II. 1) Das Seiende ist also der besondere oder formale Gegenstand, welcher erkannt wird. 2) Das Wahre ist der besondere oder formale Gegenstand, wodurch erkannt wird. III. Gegenstand einer Kraft kann etwas in doppelter Weise sein: nämlich entweder exclusiv, insofern etwas nur zu jener Kraft gehört, oder collectiv, insofern etwas alles das enthält, was sich auf jene Kraft bezieht. 1) Der exclusive Gegenstand ist doppelt. Erstlich, exclusiv bezüglich der Art und Weise des intellectuellen Vorstellens oder des Erkennens, ist das Allgemeine der Gegenstand des Intellects,

insofern die Vorstellung der Allgemeinheit der Art und Weise des Erkennens folgt; denn das Erkennen geschieht durch Abstraction von den individuellen Bedingungen vermittelt der geistigen Beleuchtung durch den wirkenden Intellect. Zweitens, exclusiv bezüglich der erkannten Sache, ist die Wesenheit der Gegenstand des Intellects, weil nur der Intellect die Wesenheiten der Dinge erkennt. 2) Der collective Gegenstand des Intellects ist das Seiende, weil nichts erkannt wird, was nicht ein Sein hat. (Vgl. Petrus a Bergomo, *Tabula aurea in omnia opera Thomae Aquin.*, sub voce *Intellectus* n. 18 sq. ad dub. 752.)

5. Hiernach ist leicht zu bestimmen, welche Erkenntniss in der objectiven zeitlichen Ordnung unseres Erkennens die erste ist. 1) Bezüglich der Reihenfolge der Erkenntnisse ganz allgemein, abgesehen von der besonderen Art des sensitiven und intellectuellen Erkennens und von dem, was der Zeit nach oder der Natur nach das Frühere ist, erkennen wir das Besondere eher als das Allgemeine. Die ersten Ideen bilden wir nämlich durch Abstraction von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die wir zuerst durch die äusseren Sinne und dann durch die Phantasie erfassen. Die Sinne können aber nur die einzelnen individuellen Dinge wahrnehmen. 2) Durch den Intellect dagegen erkennen wir das Allgemeine eher als das Besondere, welches erst in zweiter Linie und indirect erkannt wird. Das Erste aber, was wir mit dem Intellect erkennend wahrnehmen ist das Seiende. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge werden nämlich vom Sinne selbst zuerst als etwas noch Nichtdeterminirtes und deshalb auf unklare Weise wahrgenommen. Die Sinnesorgane sind im Anfang ihrer Thätigkeit noch unvollkommen thätig; sie bethätigen sich, weil sie körperlich sind, nicht sofort ganz im Umfange ihres Thätigseins, sondern allmählig: der Anfang der Sensation ist also selbst noch eine unvollkommene Sensation. Also kann auch der Intellect, der in seinem Thätigsein auf die Grade der Sensation folgt, anfangs seinen Gegenstand nur unklar oder unbestimmt und ununterschieden erkennen. Das am meisten Unbestimmte ist aber das Seiende, weil es transcendental in der Bedeutung ist, dass es in allen Gattungen und Arten der Dinge sich findet. Das Seiende ist also, insofern es noch unbestimmt ist, das erste was in der zeitlichen Reihenfolge unserer Erkenntnisse zuerst erkannt wird. (Th. 1. 85. 3.) In dieser Weise ist die Erkenntniss des Seienden allen Menschen gemein, aber nicht als eine angeborene, sondern als eine durch die Thätigkeit des Intellects abstractiv zuerst erworbene, während die philosophische Erkenntniss des Seienden nur spät und mühsam von wenigen erworben wird.

§ 4. Die Natur des Willens.

1. Ueberall, wo das Lebensprincip sich in seiner Bethätigung über die erste Stufe des Lebens erhebt, übersteigen die Lebensfunctionen die blosse Selbstausführung einer von der Natur der Dinge mit Bestimmung auf das Einzelne entworfenen Bewegung. In jedem Dinge, insofern es ein Sein hat, liegt aber ein naturgemässes Verhalten oder eine solche Seinsbestimmung zu der eigenen Seinsform oder natürlichen Seinsvervollkommnung dieses Dinges selbst: und zwar ist dieses Verhalten des Dinges ein derartiges, dass es, freilich in unbewusster Weise, aber doch naturgemäss, seine Seinsvervollkommnung erfordert, wenn es dieselbe noch nicht besitzt, sondern sich noch im Zustande der realen Möglichkeit dazu befindet; und dass dieses naturgemässe Streben, oder diese Seinsgravitation, — wenn der bildliche Ausdruck zur Verdeutlichung erlaubt ist —, zur Ruhe kommt oder aufhört, sobald die Möglichkeit verwirklicht ist. Um den wunderlichen Einwänden vorzubeugen, die an dem Vorhandensein eines solchen natürlichen Strebens deshalb Anstoss nehmen, weil es nur analog nach der Erfahrung des menschlichen Begehrens den Dingen im Allgemeinen beigelegt würde, sei bemerkt, dass dieses Streben absolut nichts mit dem von der seelischen Begehrungskraft ausgehenden Streben zu thun hat, wie ein moderner Gegner der aristotelischen Philosophie behauptet, der eben die beiden Begriffe verwechselt hat. Jenes Seinsstreben ist metaphysisch betrachtet nichts anderes als eine transcendente Relation eines jeden Seienden, sofern es eine bestimmte Natur ist; und diese Relation ist dem Dinge nothwendig, insofern sie in der Natur seines besonderen Seins selbst so enthalten ist, dass jene Natur als eine endliche und bestimmte gar nicht ohne diese reale Relation zu ihrem Zwecke gedacht werden kann, so dass diese Relation selbst eben nur eine transcendente ist und nicht ein besonderes Sein bildet, welches zur besonderen Kategorie der Relationen gehört. (I, 141.) Auf den höheren Stufen des Lebens findet sich eine erkennende Seelenkraft, nämlich die Sinne für das sensitive Leben und der Intellect für das intellectuelle und specifisch menschliche Leben. Diese Erkenntnisskräfte sind für jene höheren Lebensgrade nothwendig, insofern eben das Leben selbst auf diesen Stufen mehr ist als die blosse Ausführung einer von der Natur der Dinge entworfenen Selbstbewegung. Also muss auch auf der Stufe des sensitiven und erkennenden Lebens jene transcendente Relation des Dinges zu seiner Seinsvervollkommnung sich finden. Insofern aber die Stufen des erkennenden Lebens von dem nicht erkennenden Leben verschieden sind, muss sich jene transcendente Relation auch verschieden äussern. Für das sensitive Leben ist durchaus eine Thätigkeit nothwendig, wodurch die sensitive Erkenntniss zum Nutzen des sensitiven Subjects, insofern es lebt, angewendet wird. Daher folgt das sinnliche Begehren der sinnlichen Wahrnehmung

mit Nothwendigkeit; und weil es von der Seele als dem ersten Lebensprincip ausgehen muss, so muss hier der transcendentalen Relation des sensitiven Subjects, welche keine Seelenkraft ist, eine bestimmte Seelenkraft folgen, welche für dieses Subject nach der Natur desselben die Leistung jener Relation als eine lebendige verwirklicht: und diese Kraft ist die sensitive Begehrungskraft, welche neben jener transcendentalen Relation im sensitiven Subjecte existirt. Die intellectuelle Seele hat ebenfalls jene transcendente Relation, insofern sie ein Seiendes ist; sie genügt ihr aber nicht, insofern sie intellectuell ist. Sie hat also nothwendig ein Verhalten zu der intelligibilen Seinsform, wodurch die intellectuelle Natur in ihrem specifischen Sein vervollkommnet wird. Die intelligibile Seinsform ist die Idee, welche von der Seele gebildet wird, und wodurch der Intellect, der die Idee in sich aufnimmt, wirklich so erkennt, dass er im Erkennen, d. h. in idealer Weise, alles das wird, was er erkennt. Daher bedarf die intellectuelle Seele eines besonderen Principis für diejenige Thätigkeit, welche als eine Lebensfunction ihrem Seinsverhalten zur Idee entspricht. Es muss also in der intellectuellen Seele eine solche Seelenproportion oder Hinneigung zu dem geben, was die vollkommene Seinsform der intellectuellen Seele als solcher ist. Diese Hinneigung muss daher als eine seelische und aus dem Lebensprincip hervorgehende eine besondere Seelenkraft sein, wodurch sie das ideal Erkannte begehrt. Diese intellectuelle Begehrungskraft der Seele heisst Wille. Das natürliche Verhalten eines Dinges zu seiner Vollkommenheit ist die eigenthümliche und besondere Bestimmung oder Seinsgravitation der nichterkennenden Natur. Die sensitive Begehrungskraft ist die besondere und eigenthümliche Hinneigung des Lebensprincipis einer sensitiven Natur. Der Wille ist die besondere und eigenthümliche Hinneigung des Lebensprincipis einer intellectuellen Natur. Der Wille ist daher als Princip des Wollens eine der intellectuellen Seele nothwendige Kraft. Es handelt sich dabei nicht darum, ob es einen Intellect ohne Willen geben kann; sondern darum, ob ein intellectuelles Lebensprincip, welches sich durch den Intellect bethätigt, des Willens entbehren kann: und in dieser Fassung ist die Frage absolut zu verneinen. Der letzte Grund für die Verneinung liegt nicht in der Natur des Intellects an sich betrachtet, sondern in der Natur des intellectuellen Lebensprincipis; denn die erkennende Seele verlangt zu ihrem besonderen Leben die Willenskraft. Eine geistige Natur, welche bloß durch den Intellect thätig sein kann, würde allerdings durch ihr Erkennen eine Lebensfunction ausüben: und das würde vielleicht zu ihrem Leben genügen, wenn ausser ihr nichts real vorhanden wäre, weder der Wirklichkeit noch der Möglichkeit nach. Dann würde aber diese Natur nur sich selbst erkennen. Innerhalb der realen Weltordnung genügt der Intellect aber allein nicht zum Leben der intellectuellen Natur. Durch das Erkennen der äusseren Dinge, welche

vom erkennenden Subject verschieden sind, werden diese Dinge in ihrem realen Sein nicht verändert. Das erkennende Subject, von welchem wir reden, ist aber ein endliches. Eben deshalb ist es ein im Sein hervorgebrachtes und somit ein nicht ganz der Wirklichkeit nach vollkommenes Wesen. Die durch das Erkennen erlangte weitere Seinsvervollkommnung ist aber ebenfalls eine solche, die eine Seinsanlage im Subject noch übrig lässt. Das endliche Sein wird erst dann innerhalb seiner Endlichkeit vollkommen, wenn es das unendliche mögliche Sein nicht nur erkennend in sich aufnimmt, sondern auch das mögliche Sein so mit sich vereinigt, dass es selbst real an der Einheit der Weltordnung Theil hat. Es muss also, um sich der Erkenntniss gemäss zu vervollkommenen, auch durch eine von der reinen Erkenntniss verschiedene Thätigkeit in der realen Weltordnung wirkend bethätigen; und dazu muss eine von der Erkenntniss verschiedene, aber von demselben ersten Lebensprincip ausgehende Hinwendung oder Selbstbestimmung zu den äusseren Dingen als den übrigen Gliedern der Welteinheit oder Seins-einheit stattfinden. Dazu kann nur das Begehrungsvermögen dienen, und dieses kann in der geistigen Natur nur ein intellectuelles sein, weil es die Function der intellectuellen Erkenntniss nicht in Bezug auf diese selbst, sondern in Bezug auf das erste intellectuelle Lebensprincip ergänzen und vervollkommen muss. Da kein endliches Wesen durch sich selbst unmittelbar thätig sein kann, weil das Sein schlechthin vom Thätigsein des Seienden verschieden ist, so muss der Wille eine von der Substanz der menschlichen Seele real verschiedene Kraft sein, welche zu ihrer Natur, insofern sie geistig ist, nothwendig als eine accidentale Seinsvervollkommnung hinzukommt. Als geistige Seelenkraft kann ferner der Wille nicht durch ein körperliches Organ wirken, was er für seine Thätigkeit weder bedarf noch gebrauchen kann. Endlich muss der Wille als Seelenkraft auch vom Intellect durch sich selbst oder real unterschieden sein. Die Thätigkeit des Intellects ist das Aufnehmen der Dinge in die Seele. Die Thätigkeit des Willens ist eine grundverschiedene; denn sie besteht in der Hinneigung der Seele zu den Dingen, so dass, bildlich gesprochen, die Seele von den Dingen angezogen wird, während sie im Erkennen die Dinge selbst an sich zieht. Ebenso ist der Gegenstand der beiden Kräfte ein verschiedener. Wir erkennen die Dinge als wahr. Die Wahrheit als solche ist aber nur in einem Intellect, insofern er erkennt. Insofern er erkennt, kann er also nur die Thätigkeit des Erkennens und nicht eine davon so verschiedene, wie die des Wollens ist, ausüben. Also kann auch das Wollen als solches nicht den besonderen Gegenstand des Erkennens zu seinem besonderen Gegenstand haben. Also kann das directe Princip der beiden Thätigkeiten des Erkennens und Wollens nicht sachlich dasselbe sein. Also muss der Wille eine vom Intellect real verschiedene Kraft der intellectuellen menschlichen Seele sein. Der

Wille als solcher erkennt nicht, sieht geistig die Dinge nicht, die er will; insofern kann man ihn eine blinde Seelenkraft nennen. Aber der Wille strebt nach etwas, insofern es vom Subjecte erkannt ist. Der Wollende selbst ist also, auch insofern er den Willen ausübt, nicht blind; denn er will nur, insofern er erkannt hat: aber er will noch nicht, insofern er bloß sich erkennend bethätigt. Der Wille erfasst seinen Gegenstand: man kann also sagen, um beim bildlichen Ausdruck zu bleiben, er trifft seinen Gegenstand, ohne dass er ihn sieht; weil derjenige, welcher will, zugleich sieht oder erkennt, und deshalb durch seine Erkenntniss den Willen so führt, dass dieser seinen Gegenstand nicht verfehlen kann. Der Wille ist ferner, obwohl er eine Begehrungskraft ist, dennoch von der sensitiven Begehrungskraft real verschieden; denn die letztere hat zu ihrem Gegenstande nur das sinnlich Wahrgenommene, und das sind die individuellen materiellen Dinge; der Wille dagegen hat zu seinem Gegenstande nur das intellectuell Erkannte, und das ist das Allgemeine, und zwar zunächst die Wesenheiten der materiellen Dinge, und dieses Allgemeine kann als solches sinnlich überhaupt nicht wahrgenommen werden. Insofern aber der Intellect auch das Einzelne indirect wirklich erkennen kann, muss auch der Wille dasselbe zu seinem Gegenstand machen können, aber eben nur insofern es intellectuell erkannt ist. Daher können wir z. B. einen bestimmten Trank, den wir sinnlich begehren, auch mit dem Willen wollen; allein während wir ihn als eine einzelne körperliche Sache z. B. wegen seines Geschmacks sinnlich begehren, so wollen wir ihn nur insofern, als wir die Natur dieses Geschmacks als für uns angenehm erkannt haben. Vom intellectuellen Begehungsvermögen ist aber der Wille nicht verschieden, sondern er allein ist die intellectuelle Begehrungskraft im Menschen.

2. Der besondere Gegenstand der Begehrungskraft ist das Gute. (S. 188.) Der besondere Gegenstand der sinnlichen Begehrungskraft ist das sinnlich wahrnehmbare Gute, das Begehrungswürdige in den sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Dingen, insofern sie für das sensitive Leben zuträglich sind. Der besondere Gegenstand des Willens, welcher der intellectuellen Erkenntniss folgt, ist daher das Erkennbare als das Gute oder Begehrungswürdige. Da der Intellect das Allgemeine erkennt, so ist das so erkannte Gute, absolut oder allgemein genommen, der besondere Gegenstand des Willens. (Th. Q. disp. de ver. q. 25 a. 1.) Die Seele kann sich also durch den Willen zu jedem Seienden, insofern es gut ist, hinneigen; denn jedes Seiende als solches trägt die gemeinsame Natur des Guten in sich. Der Gegenstand des Willens muss aber intellectuell vom wollenden Subject erkannt sein. Er muss also in dem Seienden, welches gewollt wird, nicht bloß als etwas Gutes erkannt sein, sondern es muss der Grund seiner Güte erkannt werden, nämlich die Seinsproportion dieses Dinges zu der Natur des Wollenden. Es muss also der Gegenstand des Willens in seinem Begriffe als etwas

Zuträgliches und Verkollkommnendes für den Wollenden als das zu vervollkommnende Subject erfasst sein, damit der Wille zu seiner Bethätigung von diesem Gegenstande gereizt wird. (Arist. Eth. 2, 3. Th. Q. disp. de malo q. 6. Leibnitz, Theod. P. 3 öfter.) Das Uebel als solches ist nicht bekehrungswürdig, also kann es niemals als das, was es ist, gewollt werden. Der Wille ist also die auf das Gute hin bestimmte Kraft. Weil aber das Gute entweder wahr oder nur anscheinend das ist, was es ist, und weil dem Wollen die Erkenntniss vorausgeht, so kann der Wille auf etwas Uebeles gerichtet sein, was als ein scheinbares Gutes irrthümlich erkannt ist: dabei erfasst der Wille aber das Uebel immer nur, sofern es gut zu sein scheint, also doch nur unter dem Gesichtspunct des Guten. Weil der Wille als geistige Kraft auf das Gute gerichtet ist, so muss sein Gegenstand deshalb bekehrungswürdig für die Seele sein, weil er ihrer Natur als geistiger Wesensform des Körpers zuträglich ist. Daher ist der Gegenstand des menschlichen Willens das Gute, insofern es für die menschliche Seele als das, was sie ist, zuträglich ist; und weil die Persönlichkeit der letzte Zustand der substantialen Vollkommenheit des aus Seele und Leib zusammengesetzten Menschen ist, so ist der Gegenstand des menschlichen Willens das Gute, insofern es für das menschliche Ganze, also für die Person des Wollenden bekehrungswürdig, zuträglich und zweckmässig ist. Weil ferner der Intellect den Willen selbst und die Willensthätigkeiten wieder als etwas Gutes der Person erkennt, so kann der Wille sich selbst und seine Thätigkeiten zum Gegenstand des Wollens machen und ist deshalb eine reflexive Seelenkraft. (Aug. de lib. arb. 2, 19 n. 51. Th. 1 Sent. D. 17 q. 1 a 5 ad 3.) Weil endlich das Gute, insofern es intellectuell erkannt ist, in allen einzelnen guten Gegenständen ein und denselben allgemeinen Begriff der Güte hat, so ist die begriffliche Einheit des Willensgegenstandes der Grund, weshalb der Wille nur eine einzige Seelenkraft ist und nicht, wie die sinnliche Bekehrungskraft, in zwei Principien des Bekehrens gespalten werden kann. (Vgl. Th. 1. 80. 5.) Das Gute als das Bekehrungswürdige hat die Bedeutung des Zweckes. Weil aber das Mittel zu einem Zwecke, durch seine Bestimmung oder Hinordnung auf seinen Zweck, selbst für das den Zweck wollende Subject bekehrungswürdig und metaphysisch gut wird, so ist nicht nur der Zweck, sondern auch sein auf ihn nothwendig hingeadornetes Mittel Gegenstand des Willens. Weil aber das Mittel nicht seiner selbst wegen, sondern des Zweckes wegen bekehrungswürdig ist, so ist der Zweck das in erster Linie Gewollte und die Ursache des Wollens, z. B. die Gesundheit, während das Mittel, z. B. die Arznei, nur das in zweiter Linie Gewollte ist. (Th. Q. disp. de ver. q. 23 a. 1 ad 3.)

3. Die Thätigkeit des Willens, das Wollen selbst, ist als solche von ihrem Princip, dem Willen, verschieden. 1) Das Wollen ist eine Thätigkeit, die von einem inneren Principe mit der Erkenntniss ihres

Zweckes ausgeht. Unwillig nennen wir daher hier alles das, was nicht nur vom Willen unabhängig ist, sondern auch der naturgemässen Hineigung des Willens widerspricht. Unwillig ist daher eine Thätigkeit entweder deshalb, weil sie von einem äusseren Princip ausgeht, welchem der Wille widerstrebt, oder weil sie in Folge eines Irrthums des Intellects ausgeübt wird, an dessen Irrung der Wille als solcher keinen Theil hat. Das Unwillige im ersten Falle ist das Gewaltsame. Die Gewalt oder der Zwang ist daher eine Nöthigung, die von einer äusseren Ursache ausgeht, während das den Zwang leidende Princip keine Kraft dabei bethätigt oder ursächlich nicht dazu mitwirkt. Unmöglich kann aber etwas zugleich der natürlichen Neigung des Willens entsprechend und dennoch gegen die Neigung des Willens geschehen und ganz von einem inneren und dennoch ganz von einem äusseren Princip ausgehen. Also kann die Thätigkeit des Willens nicht gleichzeitig gezwungen sein; Wille und Gewalt schliessen sich aus, das Willige kann niemals etwas Gewaltsames sein. (Th. 1. 82. 1.) Das Unwillige ist daher dem Willen positiv entgegengesetzt. 2) Davon verschieden ist das, was nicht willig geschieht, und was dem Willigen nur negativ entgegengesetzt ist, indem es in einer blossen Verneinung des Willens besteht. Nicht willig ist nämlich das, in Bezug worauf der Wille sich weder ursächlich noch widerstrebend verhält. (Bonaventura 1 Sent. D. 6 dub. 3.) So gehen z. B. die vegetativen Seelenthätigkeiten nicht vom Willen aus, da sie keine Erkenntniss voraussetzen, und dennoch widerstrebt ihnen der Wille nicht. (Th. 1. 2^{ae} 6. 8.) Die Thätigkeit des Willens bezüglich dessen, was nicht willig geschieht, ist das nicht Wollen, bezüglich dessen aber, was unwillig geschieht, ist es das Nichtwollen. Wenn ich nämlich sage, ich will nicht, *non volo*, so liegt darin eine einfache Verneinung der Thätigkeit. Ich will und ich will nicht verhalten sich hier wie Bejahung und Verneinung. Wenn ich dagegen sage, ich will nicht, dass etwas ist, *nolo*, so findet eine Willensthätigkeit statt, und die Verneinung bezieht sich nur auf das Nichtgewollte. In Bezug auf die Willensthätigkeit selbst ist daher das Nichtwollen etwas Williges; und so ist Wollen und Nichtwollen etwas Bejahendes, wodurch die Willensthätigkeit jedesmal bejaht oder behauptet wird. 3) Nach dem Grade der Vollkommenheit in der dem Willen vorausgehenden Erkenntniss wird ferner das Willige dem, was von selbst oder spontan geschieht, entgegengesetzt. Willig ist nur die Thätigkeit, deren vorausgehende Erkenntniss nicht nur die Sache, welche Zweck ist, erfasst, sondern auch den Grund des Zweckes und das Verhalten des zum Zwecke Hingeordneten. Hier ist also die Erkenntniss objectiv vollkommen. Spontan ist dagegen die von einem inneren Princip ausgehende Thätigkeit, wodurch zwar die Sache erfasst, aber das Verhältniss der Sache zu dieser Thätigkeit nicht miterfasst wird. Hier ist also die Erkenntniss eine unvollkommene, aber nicht eine

irrthümliche. (Th. 1. 2^{ae} 6. 2.) 4) Endlich ist die Willensthätigkeit in Bezug auf das Willige in diejenige zu unterscheiden, welche an sich und unmittelbar als besondere oder eigenthümliche Thätigkeit vom Willen ausgeht oder von ihm naturgemäss elicirt wird; und in diejenige, welche direct von anderen Seelenkräften ausgeht, aber in ihrem Ausgehen vom Willen befohlen ist, welcher die anderen Seelenkräfte zu ihrer besonderen Thätigkeit bewegt. (Aug. conf. 8, 9 n. 21. Th. 1. 2^{ae} 1. 1 ad 2.) Das Befehlen selbst ist eine Thätigkeit des Intellects, insofern es ein Ordnen, d. h. ein Vergleichen, und eine Erkennbarmachung der Anordnung an andere voraussetzt. Diese Thätigkeit des Intellects verlangt aber eine vorausgehende Bethätigung des Willens auf den Intellect; und so werden die übrigen Seelenkräfte zu ihren besonderen Thätigkeiten bewegt, insofern diese Thätigkeiten vom Willen befohlen sind. (Vgl. Th. 1. 2. ^{ae} 17. 1.)

4. Die Willensthätigkeit hat ebenso wie das Erkennen eine Grenze, wodurch sie zu ihrem Abschluss kommt. (Th. 1. 27. 3.) Sowie das Erkennen eines Gegenstandes in uns dadurch zum Abschluss kommt, dass wir das geistige Wort als geistiges Bild des Gegenstandes in uns ausdrücken; so kommt das Wollen in uns dadurch zum Abschluss, dass ein Willenseindruck des gewollten Gegenstandes, z. B. des Gegenstandes unserer Liebe oder unserer Sehnsucht, in unserem Willen entsteht. In Bezug darauf hat der gewollte Gegenstand ein gewolltes Sein in unserem Willen. Dieses gewollte Sein des Gegenstandes ist die innere Grenze des Wollens und somit ein Impuls oder ein Affect des Willens zum Gegenstande hin. Weil aber der Wille zu den Dingen strebt, insofern sie ausserhalb des Wollenden sind, und gewissermassen von ihrer Güte angezogen wird, so hat er seinen besonderen Gegenstand nicht in sich selbst; und deshalb ist diese Grenze des Wollens nicht nothwendig selbst das unmittelbare und innerlichste Object, was gewollt wird. Da ferner der Wille nicht durch sein Wollen eine Aehnlichkeit hervorbringt, wie es beim Erkennen der Fall ist, so ist jene Grenze des Wollens nicht eine formale Aehnlichkeit oder ein Abbild des gewollten Gegenstandes im Willen. Bei der Ortsbewegung der Körper, wodurch das Bewegliche zu einer ausserhalb des Beweglichen liegenden Grenze hin bewegt wird, bringt das Bewegende durch die Bewegung im Beweglichen eine bestimmte Qualität, nämlich eine Kraft oder einen Anstoss hervor, wodurch die Bewegung ausgeführt wird. Die Bewegung im weiteren Sinne findet auch bei der Thätigkeit des Intellects statt, allein nicht in Bezug auf eine ausserhalb des Intellects befindliche Grenze. Der Wille dagegen bewegt sich zu seinem Gegenstand hin, insofern dieser ein Sein ausserhalb des Willens hat. Das Wollen ist daher eine geistige Bewegung des Willens selbst, die also auch mit einem geistigen Anstoss geschieht, während das Erkennen in sich selbst zur Ruhe kommt. Kraft der Willensthätigkeit, die nach dem Guten

strebt, geht also im Willen selbst ein gewisser Anstoss und eine Hineigung zu der gewollten Sache hervor, insofern diese in sich selbst gut ist und die Bedeutung eines Zweckes hat. Das Wollen wird innerlich durch diesen Anstoss zum Abschluss gebracht; weil aber eben dadurch der Wille zu dem gewollten Gegenstande hinbewegt wird, um im Gegenstande selbst, sofern er an sich gut ist, zu ruhen, so findet der Wille nicht in sich selbst seine Ruhe. (Vgl. Báñez 1. 27. 3 dub.)

5. Bezüglich des Gegenstandes ist das Wollen als Thätigkeit ebenso zu unterscheiden, wie die Thätigkeit der sinnlichen Begehrungskraft. Der Gattung nach gibt es nur ein einziges Wollen. Die Arten desselben als besondere Thätigkeiten des einzigen Principes des Wollens unterscheiden sich nach dem Gegenstande, welcher das intelligibile Gute entweder als solches ist, oder als etwas, was da fehlt, wo es sein müsste. Insofern also strebt der Wille entweder nach dem Guten oder er kehrt sich vom Uebel ab. Je nachdem das Gute und das Uebel einmal schlechthin betrachtet werden, oder mit Rücksicht auf ihre Gegenwart und Abwesenheit, oder endlich mit Rücksicht auf ihre Schwierigkeit, entstehen daher die verschiedenen Thätigkeiten des Wollens: Liebe und Hass, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer, Hoffnung und Verzagung, Furcht und Muth, und endlich Zorn. Diese Willensthätigkeiten sind aber keine Leidenschaften, weil sie allein vom geistigen Willen ausgehend an sich und direct keine Veränderung des Körpers herbeiführen. Alle anderen Willensthätigkeiten lassen sich leicht auf diese Hauptarten zurückführen.

§ 5. Die Freiheit des Willens.

1. Die menschliche Freiheit ist diejenige Eigenschaft des Willens, wodurch er in seiner Bethätigung der Nothwendigkeit nicht unterliegt. Im Verhältniss zum Willen heisst dasjenige nothwendig, was der Wille nicht nichtwollen kann. Diese Nothwendigkeit kann eine dreifache sein. 1) Die Nothwendigkeit des Zwanges oder der Gewalt schliesst den Willen aus. Das Willige kann niemals etwas Gewaltsames sein. Also sind alle vom Willen selbständig und naturgemäss ausgehende oder elicirten Thätigkeiten wesentlich von jeder Nothwendigkeit des Zwanges ausgeschlossen und in diesem Sinne frei. 2) Die bedingte Nothwendigkeit ist eine solche, die direct aus einer Bestimmung des Willens als in ihr enthalten folgt. Wer den Zweck will, muss unter dieser Voraussetzung auch diejenigen Mittel wollen, ohne die der Zweck entweder überhaupt oder wenigstens unter diesen bestimmten Umständen gar nicht erreicht, also auch nicht wahrhaft und wirklich gewollt werden kann. Die bedingte Nothwendigkeit hebt also die natürliche Willensthätigkeit nicht auf. 3) Die natürliche oder absolute Nothwendigkeit ist eine solche, welche von dem Subjecte untrennbar ist und ihm

innewohnt, weil sie aus den das Subject bildenden Wesensprincipien desselben folgt. Insofern also der Wille seiner Natur nach betrachtet wird, ist er an diese Nothwendigkeit gebunden, die ihn deshalb nicht aufhebt. Es gibt also etwas, was der menschliche Wille mit absoluter Nothwendigkeit will. Alle Menschen wollen zufrieden oder glücklich sein. Nur in dem besonderen Gegenstande, wodurch sie ihren Zweck, nämlich die Glückseligkeit, zu erreichen glauben, sind sie nicht einig. Es gibt also wenigstens ein Ding, was der Wille in allen Menschen immer und überall gleichmässig erstrebt. Was aber dem Menschen unveränderlich zukommt, und das ist das Streben nach dem Guten als dem Zweck, ist ihm wesentlich und daher naturnothwendig. Es ist also naturnothwendig, dass der Wille darnach strebt. Diese Nothwendigkeit hebt also das Willige nicht auf. (Th. 1. 81. 1.)

2. Der Wille kann daher in Bezug auf seine Thätigkeit in doppelter Weise betrachtet werden: einmal als Natur, insofern er das Princip der intellectuellen Begehungen ist, die mit Naturnothwendigkeit vom Willen geschehen. In dieser Hinsicht sind die Willensthätigkeiten sowohl wahrhaft willig wie nothwendig. Zweitens kann der Wille selbst nach seiner besonderen ihm wesentlichen Eigenschaft als wahrer Wille betrachtet werden, insofern er das Princip der intellectuellen Begehungen ist, welche in Folge einer Wahl vom Willen ausgehen. In dieser Hinsicht sind die Willensthätigkeiten wahrhaft willig, aber nicht nothwendig; und in dieser Hinsicht kommt dem Willen die Wahlfreiheit zu, worin die eigentliche Freiheit des menschlichen Willens besteht. (Th. Q. disp. q. 22 de vol. a. 2.) 1) Erkenntniss und Wille haben ihre Seinswurzel oder ihren ganzen Seinsgrund in der Natur der geistigen Substanz, die zu den Dingen ein verschiedenes Verhalten besitzt. Es gibt nämlich erstlich einen Zustand der geistigen Substanz oder ein Verhalten derselben zu den Dingen, wonach die Dinge gewissermassen der geistigen Substanz gegenwärtig sind. In diesem Falle sind die Dinge nicht ihrem eigenen realen Sein nach der geistigen Substanz gegenwärtig und mit ihr vereinigt, sondern nur dem idealen Sein nach, welches die Dinge allein in der geistigen Substanz erhalten können, insofern die besondere Natur oder Seinsform der Dinge von der geistigen Substanz aufgenommen wird. Weil aber die Natur einer Sache, als absolute Natur ohne ihre concrete Seinsweise im Individuum, selbst von allen materiellen Bedingungen befreit ist und deshalb auch nur in dieser absoluten Weise in einer vom Stoff unabhängigen Substanz aufgenommen und so in dieser Substanz vorkommen kann, deswegen kann eine Erkenntniss unmöglich allen Dingen zugesprochen werden, sondern nur den immateriellen oder vom Stoffe irgendwie unabhängigen Dingen. Und nach dem Grade der Immaterialität bestimmt sich der Grad der Erkenntniss, so dass das am meisten immaterielle Seiende auch am meisten erkennen kann. Es gibt zweitens ein Verhalten der geistigen

Substanz zu den Dingen, wonach sie auf die Dinge bezogen wird, insofern nämlich diese Substanz eine Hinordnung auf die Dinge hat, wie diese in sich selbst existiren. Jedes Ding, sowohl das materielle wie das immaterielle Seiende, hat aber in der Welteinheit nothwendig eine solche Hinordnung zu jedem anderen Dinge. Daher hat jedes Ding ein Streben, das sich nach seiner Natur verschieden bestimmt, als natürliches Streben, als sensitives oder thierisches Begehren und als intellectuelles Begehren oder Wollen. Weil nämlich das Seiende auf das von ihm verschiedene Seiende hinbestimmt und hingeordnet wird kraft seines Wesens, so findet diese Hinordnung in verschiedener Weise statt, je nach der Verschiedenheit der Wesensprincipien in den Dingen. Der ganze Seinsgehalt der materiellen Dinge ist gewissermassen an den Stoff gebunden und somit etwas Concretos; daher haben die materiellen Dinge keine freie Hinordnung zu anderen Dingen, sondern ihre Ordnung folgt aus der Nothwendigkeit der natürlichen Disposition dieser Dinge. Daher sind auch die materiellen Dinge selbst nicht die Ursache ihrer Beziehungen und Hinordnung zu anderen Dingen; sie bestimmen sich nicht selbst die Hinordnung auf das, wozu sie hingeordnet sind, sondern sie werden von derjenigen Ursache so geordnet, von der sie ihre natürliche Seinsdisposition empfangen. Daher haben sie nur ein Naturstreben. In den immateriellen und deshalb erkenntnisfähigen Substanzen gibt es dagegen etwas, was nicht concret und nicht an den Stoff gebunden ist; und das richtet sich in ihnen nach dem Grade ihrer Immaterialität. Eben deswegen werden sie zu den Dingen in freierer Anordnung hingeordnet; und sie selbst sind die Ursache ihrer Ordnung. Daher sind sie spontan thätig oder begehren selbst. In der sensitiven Substanz werden die Seinsformen der Dinge allerdings ohne den Stoff aufgenommen, aber dennoch nicht auf ganz immaterielle Weise und nicht ohne die stofflichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, weil die Aufnahme in einem körperlichen Organe, nämlich durch die Sinne, vor sich geht. Deshalb ist die Hinneigung oder das Begehren in diesen Substanzen nicht ganz frei, obwohl sie einen Schatten oder eine Aehnlichkeit von Freiheit besitzen. Sie neigen nämlich aus sich selbst zu etwas durch die Begehrungskraft, insofern sie nur in Folge der Wahrnehmung etwas begehren: aber es unterliegt nicht ihrer selbsteigenen Anordnung, ob sie sich zu dem, was sie begehren, hinneigen, oder ob sie sich nicht dazu hinneigen. Ihr Begehren ist also kein freies, sondern ein spontanes, aber naturnothwendiges. In der intellectuellen Natur wird dagegen allein etwas auf vollkommen immaterielle Weise aufgenommen; daher findet sich dort der vollkommene Begriff einer freien Hinneigung: und diese freie Hinneigung bildet den Begriff und die Natur des Willens, insofern ihm allein Wahlfreiheit zukommt. (Th. Q. disp. q. 23 a. 1.) 2) Der äussere und bewirkende Grund oder die Wurzel der Willensfreiheit ist daher die Wirksamkeit der ersten und

allgemeinsten Seinsursache, von welcher alles Seiende, also auch die intellectuelle Seele mit ihrer Willenskraft, nach der ganzen Wirkungsweise jener Ursache im Sein hervorgebracht ist. Die innerliche Wurzel der Willensfreiheit, ihr eigener Seinsgrund ist dreifach. Der letzte und fernste Grund ist die Natur der Seele selbst als einer geistigen Substanz. Der nähere Grund liegt in der Natur der intellectuellen Erkenntniss. Der nächste und unmittelbare Grund liegt in der Natur des Willens, welche der intellectuellen Erkenntniss entsprechend ist. Der Wille begehrt oder erstrebt mit Naturnothwendigkeit und willig einen letzten Zweck im Allgemeinen, insofern der Mensch naturgemäss darnach strebt, in der Güte, metaphysisch genommen, vervollständigt oder vollkommen zu sein. Und dieses Streben nach dem Guten im Allgemeinen ohne naturnothwendige Bestimmung zu einem bestimmten Gute, worin diese Vervollkommnung erfolgen müsse, folgt der Erkenntniss des Intellects, weil der Intellect die Wahrheit des allgemeinen Guten erfassen kann; und das kann er, insofern er die Kraft einer geistigen Substanz und deshalb vom Stoffe subjectiv ganz unabhängig und von der Beschränkung des Raumes und der Zeit befreit ist. So oft aber der Wille wirklich thätig ist, kann er sich nicht deshalb bethätigen, um seinen Zweck als etwas Abstractes, sondern als etwas Concretes und Einzelnes in bestimmter Weise zu erreichen. Der Intellect stellt also dem Willen einen Gegenstand vor und urtheilt, dass dieser bestimmte Gegenstand auf den Zweck des Willens, nämlich das Gute im Allgemeinen, hingeordnet werden kann. Diese wirklich erfolgende Hingordnung des Willens auf dieses bestimmte Gut ist aber für den Willen selbst keine naturnothwendige, weil er naturnothwendig das Gute im Allgemeinen will. Erfolgt also die wirkliche Bestimmung des Willens durch diesen selbst für dieses bestimmte Gut, so erfolgt sie nicht naturnothwendig, sondern aus freier Wahl. Dasselbe Verhältniss findet statt in Bezug auf die Mittel zum Zweck. Sobald der Wille nämlich seinen Zweck sich concret bestimmt hat, bleibt noch die Bestimmung und somit die Wahl der vielen contingenten concreten Mittel übrig, die unter dem allgemeinen Begriff des Mittels zu diesem Zwecke enthalten sind. Diese concrete Bestimmung erfolgt also wiederum nicht naturnothwendig durch den Willen, sondern durch freie Wahl. So oft also der Wille in Folge jenes vorausgehenden Urtheils des Intellects sich bethätigt, ist er immer frei. Alles, was der Willensthätigkeit vorausgeht, sie begleitet oder zu ihr hinzukommt, hebt die Freiheit der Willenshandlung nicht auf, wenn es jenes Urtheil des Intellects über das Mittel zum Zweck nicht aufhebt. 3) Die Wahlfreiheit des Willens wird ferner durch das Zeugniß unseres Selbstbewusstseins und bezüglich der ethischen Handlungen im Besonderen durch das Gewissen als Function des Intellects bewiesen; denn wir unterscheiden in uns genau diejenigen Handlungen, welche wir naturnothwendig ausüben von denen, die wir mit

Wahlfreiheit ausüben. Endlich wird die Freiheit des menschlichen Willens durch die allgemeine Uebereinstimmung des Menschengeschlechtes erwiesen, welches auf diese Voraussetzung hin die religiöse, moralische und juristische Verantwortlichkeit praktisch behauptet. Gegenüber dieser allgemeinen Ordnung verschwindet der Zweifel, der zuweilen vereinzelt in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, aber niemals allgemeine Zustimmung gefunden hat. Da wir jedoch hier die Willensfreiheit nur metaphysisch und nicht vom ethischen Gesichtspunct aus betrachten, so bleiben wir bei der Beweiskraft jener allgemeinen menschlichen Erkenntniss stehen, die in ihrer Allgemeinheit die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit garantirt.

3. Die Bedingung der Willensfreiheit ist eine gewisse Indifferenz, worunter die Eigenschaft zu verstehen ist, vermöge deren ein und dasselbe Ding sich gleichmässig in Bezug auf Mehreres verhält. Indifferenz ist daher der Gegensatz zur Nothwendigkeit und zur natürlichen Bestimmtheit auf Eins. Insofern also die Willensfreiheit die Nothwendigkeit ausschliesst, setzt sie auch eine Indifferenz voraus. 1) Die Willensfreiheit erfordert eine active Indifferenz, wonach der Mensch nicht zu einer, sondern zu mehreren Thätigkeiten bestimmt und fähig ist. Diese Indifferenz ist schon in der Vielheit der Seelenthätigkeiten gegeben. 2) Die Willensfreiheit erfordert ferner eine objective Indifferenz, wonach der Gegenstand des Willens die entgegengesetzten Willenshandlungen, nämlich das Wollen und das Nichtwollen, begrenzen kann. Zur freien Willenshandlung gehört, dass der Gegenstand des Wollens dem Willen nicht ganz allgemein und unter jedem Gesichtspunct des Guten vom Intellect vorgestellt wird. Denn sobald der Wille auf das Gute nach seiner ganzen Betrachtungsweise hingewiesen wird, kann er das Gegentheil dessen, was ihm gezeigt wird, gar nicht wollen, weil es das Uebel als solches ist. In Bezug auf das Gute im Allgemeinen ist also der Wille nicht frei; zur Freiheit gehört also nothwendig ein Urtheil des Intellects, wonach zu dem letzten Zwecke, nämlich dem Guten im Allgemeinen, dieses bestimmte Mittel zwar tauglich, aber nur eines von mehreren Mitteln ist. 3) Die Willensfreiheit erfordert weiter eine subjective Indifferenz, wonach das Subject den Gegenstand sowohl wollen als auch nicht wollen kann, was sich auf ein Wollen und auf nicht ein Wollen bezieht, aber nicht auf das Nichtwollen. Die Voraussetzung dieser Indifferenz ergibt sich sowohl aus der Nothwendigkeit der vorgenannten objectiven Indifferenz wie aus der Natur des Willens als einer Wahlkraft, da eine Wahl nur stattfinden kann, solange das wählende Subject das Eine sowohl thun wie auch nicht thun kann. 4) Die Willensfreiheit erfordert ferner Indifferenz des conträren, aber nicht des contradictorischen Gegensatzes. Die erstere ist die Indifferenz zu conträren Thätigkeiten, z. B. zur Liebe und zum Hass bezüglich ein und desselben Gegenstandes. Die zweite ist die Indifferenz zur

Thätigkeit oder zu ihrer Negation, z. B. zum Lieben und zum Nicht-lieben. Zur Willensfreiheit gehört aber nur die Wahl. Die Wahl ist aber möglich, sobald der Wollende die Willensthätigkeit ausüben oder unterlassen kann, sobald er z. B. ein bestimmtes Gut entweder lieben oder es nicht lieben kann. Die conträre Indifferenz bezieht sich dagegen nicht direct auf das Wollen selbst, sondern vielmehr auf die besondere Beschaffenheit des freien Wollens, und ist deshalb zum absoluten Begriffe der Willensfreiheit nicht nothwendig. Die weitere Untersuchung über die Willensfreiheit ist Sache der Ethik. Man hat in einer Recension unseres ersten Buches den Vorwurf erhoben, dass wir „für alles innere Werden, den lebendigen geschichtlichen Process, das tragische Ringen des Menschengeschlechtes verloren sind“. (Deutsche Literaturzeitung 1883 Nr. 17.) Allein diese Fragen gehören sowenig in die allgemeine Metaphysik und in die metaphysische Psychologie wie in ein System der Chemie oder Mechanik, sondern fallen der Ethik und den ihr subalternirten Wissenschaften zu.

Sechstes Capitel.

Das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander.

Animula vagula blandula,
Hospes comesque corporis,
Quae nunc abibis in loca, —
Pallidula, rigida, nudula. . . .
Hadrian.

Die Seelenkräfte, welche alle aus dem ersten Lebensprincipe entspringen, haben durch die Einheit desselben eine bestimmte Ordnung unter einander, wonach sie sich bethätigen. Ferner bleibt die Ordnung der Seelenkräfte, insofern sie aus dem Wesen der menschlichen Seele entspringt, auch nach der Trennung der Seele von ihrem Leibe durch den Tod. Da wir aber keine Erfahrung vom Zustande der Seele nach ihrer Trennung vom Körper besitzen, so können wir ihren Zustand nur aus der Ordnung der Seelenkräfte und ihrer Thätigkeiten metaphysisch erkennen. Das sechste Capitel zerfällt daher in zwei Paragraphen: 1. die Ordnung der Seelenkräfte, 2. der Zustand der Seele nach dem Tode.

§ 1. Die Ordnung der Seelenkräfte.

1. Bevor wir das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander untersuchen, haben wir sie in Bezug auf ihren Habitus zu betrachten, worunter wir die zur Fertigkeit gewordene Anordnung oder Disposition der einzelnen Seelenkräfte verstehen. (I, 151 f.) 1) Im Begriff eines solchen Verhaltens, was wir mit dem Worte Habitus als eine Qualität der Substanz bezeichnen, wodurch das Subject dazu bestimmt wird, sich bleibend gut oder nicht gut zu seinem Zweck zu verhalten, liegt immer eine Hinordnung auf die Thätigkeit des Subjectes. Die unbelebten körperlichen Substanzen können nicht Subject eines Habitus oder einer Gewohnheit sein. (I, 152.) Der belebte Körper dagegen kann erstens insofern Subject eines Habitus sein, als er nicht naturgemäss zu einer einzigen Thätigkeit bestimmt ist, und insofern die Seele durch den Körper gewisse Thätigkeiten ausübt. Die Disposition oder der Habitus dazu ist aber in erster Linie in der Substanz der Seele

selbst zu suchen, und erst in zweiter Linie in dem Körper, insofern er von der Seele belebt wird. Der Körper wird nämlich durch diese Qualitäten der Seele dazu geschickt gemacht, die Seelenthätigkeiten leicht zu verrichten. Zweitens kann eine solche habituelle Disposition im Körper sein, insofern er das Subject ist, in welches die Seele als seine Wesensform aufgenommen wird. Ein Subject kann nämlich mehr oder weniger geeignet sein zur Aufnahme seiner Seinsform. In diesem Sinne sind die Gesundheit und die körperliche Schönheit habituelle Körperdispositionen. Drittens können die Sinne, insofern sie organische Seelenkräfte sind, ebenso wie der Körper bezüglich der Seele, so in Bezug auf die intellectuelle Thätigkeit gut oder schlecht disponirt sein und insofern das Subject eines Habitus werden. (Th. 1. 2^{ae} 50. 1 et 3.) Viertens finden sich diese habituellen Anlagen oder Gewohnheiten in Bezug auf die Thätigkeiten in der Seele selbst. Insofern nämlich die Seele viele verschiedene Thätigkeiten ausüben kann, ist sie geeignet, solche habituelle Vervollkommnungen zu besitzen. Und weil die Seele ihre Thätigkeiten durch ihre Kräfte ausübt, so sind diese accidental Seinsvervollkommnungen, die wir einen Habitus nennen, in den Seelenkräften selbst. 2) Die habituellen Vervollkommnungen der menschlichen Seele als solcher sind zweifach, solche des Intellects und solche des Willens. Insofern sie aber zur Bethätigung dieser Seelenkräfte dienen, unterliegen sie der Herrschaft des Willens, und deshalb gehört ihre nähere Untersuchung in die Ethik, welche die vom Willen ausgehende Seinsordnung zu betrachten hat.

2. Die Seele selbst ist nur eine und zwar eine einfache Substanz. Aus ihrem Wesen geht eine Vielheit von Seelenkräften hervor. Aus der Einheit entspringt aber die Vielheit nur durch eine gewisse Ordnung. Daher muss auch die Vielheit der Seelenkräfte eine Ordnung haben. Diese Ordnung ist dreifach: zwei Ordnungen lassen sich nach der Abhängigkeit einer Kraft von einer andern unterscheiden, eine dritte Ordnung folgt aus der Ordnung der Gegenstände dieser Kräfte. Die Abhängigkeit einer Kraft von einer andern kann aber in doppelter Weise gefasst werden: einmal bezüglich der natürlichen Ordnung, wonach das Vollkommenere dem Unvollkommeneren vorausgeht; und zweitens nach der zeitlichen Ordnung, insofern das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren entsteht. 1) Hinsichtlich der natürlichen Ordnung gehen die intellectuellen Kräfte, nämlich Intellect und Wille, den sensitiven Kräften voraus. Daher geht die Leitung der sensitiven Kräfte von den intellectuellen aus. Die sensitiven Kräfte gehen ebenso den vegetativen voraus. 2) Ein umgekehrtes Verhältniss findet in der Ordnung der Entstehung und der Zeit statt. Dem Entstehen nach gehen die vegetativen Kräfte den sensitiven voraus. Die vegetativen Kräfte bereiten daher den Körper für die sensitiven Thätigkeiten vor. Ebenso gehen die sensitiven Kräfte den intellectuellen voraus und disponiren

den Menschen für die Erkenntniss und das Wollen. Damit also der Mensch erkennend und wollend sich als Subject der Wissenschaft und der freien Sittlichkeit vollenden kann, müssen zuvor seine sensitiven Kräfte entwickelt sein, damit er vollkommene Sensationen und Phantasievorstellungen gewinnt; und dazu ist wiederum die Vollkommenheit der vegetativen Lebenskräfte bezüglich des Individuums, also zunächst das vollkommene Wachsthum, wozu die vollkommene Ernährung gehört, vorausgesetzt. Ein sicheres Zeichen, woran der Zeitpunkt bestimmt werden kann, wann ein Mensch zuerst seine intellectuelle Thätigkeit wirklich ausübt oder den Gebrauch der Vernunft hat, bietet der Gebrauch der Sprache dar. Jeder vollkommene Satz enthält nämlich ein Urtheil, setzt also im Sprechenden die Erkenntniss seiner Elemente und ihrer vollzogenen Verbindung voraus. Der Schluss oder das Folgern ist die Vollendung der logischen Thätigkeit des Intellects und setzt eine Vergleichung von Urtheilen voraus. Im Schliessen also offenbart sich die Vollkommenheit des Intellects. Da die Sprache selbst nach logischen Gesetzen gebildet ist, wie die Grammatik erweist, insofern sie allgemeine Regeln aufstellt, so zeigt jeder Satz, bei aller Unvollkommenheit des sprachlichen Ausdruckes, die Vollkommenheit der intellectuellen Thätigkeit des Sprechenden an. Weil aber das Wollen dem Erkennen folgt, so ist der vollständige Gebrauch des Intellects ein sicheres Zeichen für die Bethätigung des freien Willens und dadurch auch für die moralische Verantwortlichkeit eines Menschen wenigstens bezüglich der ersten und allgemeinsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniss. In allen Dingen, welche von einem Princip in natürlicher Ordnung ausgehen, ist immer das Erste eine Art von Ursache der übrigen Glieder, und das was dem Ersten nahe kommt, ist Ursache dessen, was vom Ersten weiter entfernt ist. (Th. 1. 77. 7.) Unter den Seelenkräften besteht eine vielfache Ordnung. Daher geht die eine Seelenkraft mittelst der anderen aus dem Wesen der Seele hervor. Das Wesen der Seele ist das wirkende und finale Princip der Seelenkräfte, welches diese Kräfte als metaphysische Accidenzen in sich aufnimmt, entweder nämlich in die Seele allein oder in den von der Seele belebten Körper. Das Wirkende und das, was die Bedeutung des Zweckes hat, ist aber das Vollkommenere. Das aufnehmende Subject dagegen ist als solches das minder Vollkommenere. Daher müssen diejenigen Seelenkräfte, welche nach der natürlichen Ordnung der Vollkommenheiten vorausgehen, auch Principien der übrigen Kräfte sein, insofern sie nämlich Zweck und wirkendes Princip sind. Die Sinne sind daher wegen des Intellects da, dem sie dienen, und nicht umgekehrt. Die Sinne sind nämlich gleichsam ein Schatten des Intellects, weil sie selbst erkennende Kräfte sind, aber nur das Einzelne erfassen. Der natürlichen Ordnung nach entspringen die Sinne daher aus dem Intellect, wie das Unvollkommenere aus dem Vollkommeneren hervorgeht. Als

aufnehmendes Princip sind dagegen die unvollkommeneren Kräfte die Principien für die vollkommeneren Kräfte, wie z. B. die Seele, insofern sie sensitive Kräfte hat, das aufnehmende Subject für den Intellect ist, welchem sie durch die sensitiven Kräfte das Material zu seiner eigenthümlichen Thätigkeit darbietet. Daher entstehen die unvollkommeneren Kräfte eher, und zuerst entsteht das Thier, woraus später der Mensch wird. (S. 163.) Dieses Hervorgehen der einen Kraft aus der anderen ist aber nicht als eine Verwandlung einer Kraft in die andere zu denken, da sie alle zugleich in der Seele vorhanden sind, sondern vielmehr so, dass eine Kraft die andere in Thätigkeit setzt. 3) Hinsichtlich der Ordnung der Gegenstände sind einige von den sensitiven Kräften auf einander bestimmt, z. B. Gesicht, Gehör und Geruch. Das Sichtbare ist nämlich der Natur nach das Erstere, weil es das Gemeinsame für die höheren und niederen Organismen ist. Der Schall wird hörbar erst durch ein Mittel, z. B. die Luft; und dieses Mittel ist der Natur nach, insofern es Substanz ist, eher als eine bestimmte chemische Qualität, welche der besondere Gegenstand des Geruches ist. (Th. 1. 77. 4.)

3. Das Verhältniss des Intellects zu den Begehrungskräften erfordert eine nähere Betrachtung. Die sensitive Begehrungskraft ist im Menschen in gewisser Weise dem Intellect unterworfen. Wie unsere Erfahrung lehrt, sind wir im Stande, durch Vernunftgründe die Leidenschaften, z. B. Furcht und Zorn, sowohl zu mässigen wie auch hervorzurufen. Innerhalb gewisser Grenzen können wir auf den Befehl unseres Intellects durch die Bewegungskraft sogar die Glieder unseres Leibes bewegen. Die sensitive Begehrungskraft steht aber dem Intellect näher als die Bewegungskraft; also muss der Intellect auch auf die Begehrungskraft einen grösseren Einfluss ausüben als auf die Bewegungskraft. (Vgl. Th. 1. 2^o 24. 1; 1. 81. 3.) Die sensitive Begehrungskraft untersteht ferner der Herrschaft des Willens, insofern sie nämlich vom Willen selbst zu ihrer besonderen Thätigkeit angeregt werden kann, indem der Wille die Leidenschaften leitet. Dem Willen untersteht also die sensitive Begehrungskraft hinsichtlich der Ausübung, welche im Körper durch die Bewegungskraft geschieht. Bei allen geordneten Kräften der Bewegung bewegt immer das zweite Bewegende nur kraft des Erstbewegenden. Solange also diese natürliche Ordnung im Menschen besteht, muss der Wille wenigstens zustimmen, damit die sensitive Begehrungskraft sich auch körperlich bethätigt. Da diese Ordnung aber nicht aus dem Wesen der einzelnen Kräfte für sich genommen, sondern aus dem Zweck der Wesenseinheit im Menschen entspringt, so ist sie für die Bethätigung der besonderen Kräfte nicht absolut nothwendig, kann also durch Veränderungen und Störungen des körperlichen Organismus aufgehoben werden. (Vgl. Th. 1. 81. 3 ad 2.)

4. Der Intellect ist schlechthin eine vollkommnere Seelenkraft als der Wille. (Arist. Eth. 1, 7. Th. 1. 82. 3.) 1) Der Wille bezieht sich

auf das Gute, der Intellect auf das Wahre. Der Gegenstand einer Kraft ist aber um so höher, als er allgemeiner ist: je mehr also eine Kraft umfasst, desto vorzüglicher ist sie selbst. Das Gute schlechthin ist aber nur das vollkommen Seiende der Existenz nach (I, 81), während das Wahre schlechthin jedes Seiende ist, auch das, was nur der Möglichkeit nach ein Seiendes ist. Das Wahre ist also allgemeiner als das Gute, und deshalb ist schlechthin der Intellect höher als der Wille. Der Gegenstand einer Seelenkraft ist nämlich um so höher dem Sein nach, je einfacher und abstracter er ist: die Natur eines Dinges ist abstracter und einfacher als das Ding selbst, welches aus seinem Wesen und seiner Existenz real zusammengesetzt ist. Der Intellect betrachtet aber die Natur des Guten, während der Wille das Gute so, wie es ist, erstrebt. Der Intellect hat ferner eine höhere Weise der seelischen Bewegung als der Wille. Die ganze Vollkommenheit des freien Willens entspringt nämlich aus der Natur des Intellects, welcher den Willen zu seiner Bethätigung anreizt und ihm den Gegenstand des Wollens darbietet. Also ist der Intellect vollkommener als der Wille. Der Intellect zieht ferner die Dinge zu sich und nimmt sie auf, während der Wille von ihnen angezogen wird: das erstere ist aber die vollkommnere Weise des Verhaltens einer Kraft bezüglich ihres Gegenstandes. (Vgl. Th. Q. disp. q. 21 a. 25.) Endlich ist der Intellect als erste Eigenschaft der Seele, worauf der Wille folgt, das Vorzüglichere in der Seele. 2) In gewisser Hinsicht aber kann die Bethätigung des Willens eine höhere sein als die des Intellects. Es gibt nämlich einige Dinge, welche eine höhere Seinsweise in sich selbst als in dem erkennenden Intellect haben, dessen Gegenstand sie werden können. In Bezug auf die Erkenntniss dieser Dinge, z. B. der geistigen Substanzen, ist die intellectuelle Thätigkeit in uns, welche diese Dinge nicht nach ihrem realen Sein aufnimmt, weniger vollkommen als die Willensthätigkeit, z. B. die Liebe, welche sich auf diese Dinge bezieht, insofern sie real ausserhalb unseres Willens da sind.

5. Bezüglich ein und desselben Gegenstandes findet folgende Ordnung zwischen der Thätigkeit des Erkennens und Wollens statt. 1) Die Bethätigung des Intellects geht der Bethätigung des Willens voraus, weil das Begehren nur insoweit erfolgen kann, als sein Gegenstand vom Intellect erkannt ist. 2) Thatsächlich kann aber auch der Intellect vom Willen zur Bethätigung gebracht werden, wenn wir z. B. über etwas nachdenken wollen. Der Grund dieser Thatsache liegt darin, dass der Wille auf das gerichtet ist, was ein für den ganzen Menschen zuträgliches und deshalb bekehrungswürdiges Gut ist: deshalb muss der Wille im Stande sein, jede menschliche Thätigkeit auf ihr bestimmtes Gut hinzuordnen, damit in dieser Ordnung das, was für den ganzen Menschen nach seiner Wesenheit gut ist, erreicht werden kann. 3) Intellect und Wille sind also von einander abhängig, aber in verschiedener

Ordnung. Der Intellect bewegt den Willen, denn der Intellect gibt dem Willen seinen besonderen Gegenstand. Weil aber der Gegenstand die specifische Natur der auf ihn angelegten Kraft bestimmt, so ist es der Intellect, welcher die specifische Thätigkeit des Willens bestimmt. Der Wille dagegen bewegt auch den Intellect, indem dieser vom Willen entweder zum Denken angetrieben oder davon zurückgehalten wird. Somit bewegt der Wille den Intellect zur Ausübung der eigentlichen intellectuellen Thätigkeit. Insofern aber der Wille nur wollen kann, nachdem ihm vom Intellect ein Gegenstand vorgestellt ist, so muss es etwas geben, was der Intellect zuerst und unabhängig vom Willen erkennt: und in dieser ersten Bethätigung des Intellects ist er auch bezüglich der Ausübung vom Willen ganz unabhängig. (Vgl. Th. 1. 82. 4 ad 3.)

4) Der Wille wird aber zur Wahl vom letzten praktischen Urtheil des Intellects nicht in nothwendiger Weise bestimmt. Dieses Urtheil des Intellects bezieht sich immer auf die Mittel zum Zwecke. Die Bewegung des Willens durch den Intellect besteht nur darin, dass der Intellect dem Willen vorstellt, dass das eine Gute mehr als das andere auszuführen, oder dass das eine Uebel mehr als das andere zu fliehen ist. Diese Bewegung ist aber nur eine objective, indem sie auf den Gegenstand selbst gerichtet ist. Der Gegenstand selbst nöthigt aber den Willen nicht, sich in Bezug auf ihn wirklich zu bethätigen, d. h. ihn entweder zu wollen oder nicht ihn zu wollen. Es bleibt also für die Wahl zwar ein hinreichender Grund Seitens des Gegenstandes; es bleibt aber auch ein hinreichender Grund in der Natur des Willens, die Wahl nicht auszuführen, sondern sich ihrer ganz zu enthalten. Das letzte praktische Urtheil des Intellects ist eine vom Intellect selbst ausgehende Thätigkeit; es ist aber auch vom Willen insofern veranlasst und herbeigeführt, als der Wille, welcher den Zweck und die Mittel dazu will, den Intellect dazu anwendet, die geeigneteren Mittel aufzusuchen. Bei diesem praktischen Urtheil des Intellects ist der Wille also schon in dem Zustande, in welchem er wirklich den Zweck und insofern auch wirklich die Mittel, aber noch nicht diese bestimmten Mittel will. Der Wille will in diesem Falle mit Nothwendigkeit bezüglich seiner Bethätigung, aber nicht mit einer aus dem Gegenstand entspringenden absoluten Nothwendigkeit, sondern nur bedingt, insofern er nämlich selbst das Urtheil des Intellects veranlasst hat: und deshalb hebt diese bedingte Nothwendigkeit die Willensfreiheit nicht auf. (Vgl. Caietanus 1. 2^{ae} 10. 2.)

6. Das Vorkommen der sogenannten Geisteskrankheiten beweist, dass die ganze Ordnung der Seelenthätigkeiten eine Störung erleiden kann. Die Ursachen dafür können innere und äussere sein. Die äusseren endlichen Dinge können nicht direct auf das Wesen der Seele einwirken, sondern nur auf die Seelenkräfte, und zwar nur so, dass sie als Gegenstände die Seelenkräfte zur Bethätigung veranlassen. Jede

Kraft ist aber nur für ihren besonderen Gegenstand bestimmt und empfänglich. Es ist also der Seelenkraft natürlich, von ihrem besonderen Gegenstand afficirt zu werden: also kann daraus direct keine Störung der Seelenthätigkeit entspringen. Diese Störung kann also nur durch eine Verletzung oder Störung der körperlichen Organe indirect herbeigeführt werden, wodurch die Bethätigung der Seelenkräfte behindert und somit auch ihre natürliche Ordnung des Thätigseins gestört wird. Eine directe Einwirkung auf die Seele und ihre Kräfte liesse sich nur so denken, dass sie von der ersten bewirkenden Seinsursache der Seele ausginge. Da diese erste Ursache die Seinsursache der ganzen im Sein hervorgebrachten Natur ist, so kann ihre Wirkung niemals sich selbst widersprechen, also auch nicht die ganze Naturordnung aufheben. Ferner wird ihre Wirkung auf die Seele, welche nur durch eben jene Ursache das ist, was sie ist, niemals eine die bewirkte Natur zerstörende sein können; und deshalb kann der Grund der Störungen nicht in der ersten Seinsursache gesucht werden. Innere Ursache der Störung kann aber einmal die fehlerhafte oder krankhafte Entwicklung der körperlichen Organe sein; und zweitens der aus der Natur des freien Willens entspringende mögliche Missbrauch der Seelenkräfte, nicht zwar in Bezug auf ihren besonderen Gegenstand, wohl aber in der durch den freien Willen entgegen dem praktischen Urtheil des Intellects gestörten Ordnung des Thätigseins. Daher sind die sogenannten Geisteskrankheiten entweder auf körperliche Krankheiten, z. B. der Nerven und des Gehirns, oder auf ethische Fehler des Kranken zurückzuführen und demgemäss zu behandeln.

§ 2. Der Zustand der Seele nach dem Tode.

1. Der Tod bezeichnet den Eintritt der Trennung der Seele von ihrem Körper. Der Mensch ist sterblich, insofern die Trennung von Seele und Körper aus den natürlichen Wesensprincipien folgt. Die Ursache des Todes liegt aber nicht in der Seele selbst. Die Seele ist die einzige substantiale Wesensform des Menschen und deshalb zur Belebung des Stoffes bestimmt. Sie kann also diese für sie wesentliche Bestimmung nie verlieren. Die innere Ursache der Sterblichkeit liegt daher in der Natur des Stoffes, welcher als solcher vergänglich ist, insofern er für jede Wesensform angelegt ist. (S. 58.) Insofern ist also der Tod dem Menschen absolut natürlich. So lange aber der Stoff von der Seele gestaltet und belebt ist, kann er nicht selbst die Ursache der Trennung werden. Im Körper liegt also nur die Möglichkeit jener Trennung als etwas dem Stoffe Naturgemässes. Die bewirkende Ursache des Todes kann aber nicht direct im Körper liegen, weil er als das, was er ist, nämlich als menschlicher Körper, so lange die Seele in ihm ist, zum Belebtsein bestimmt ist. Die bewirkende Ursache des

Todes kann daher nur in dem störenden Einfluss der äusseren Dinge auf den Körper liegen, insofern sein Stoff für die störenden Veränderungen naturgemäss empfänglich ist. Die Trennung der Seele vom Körper wird also durch eine Verletzung oder Schädigung des körperlichen Organismus herbeigeführt, sobald dadurch diejenige Vollendung der Organisation aufgehoben wird, welche zur Belebung des Körpers durch die Seele absolut nothwendig ist. Der Tod selbst ist aber nicht ein wirkliches Sein, sondern nur die Beraubung des Lebens, welches durch die Trennung des ersten realen Lebensprincips vom körperlichen Subjecte aufhört, in diesem Subjecte wirklich zu sein. Der Uebergang, welchen die Seele selbst dabei erleidet, indem sie aufhört, den Körper zu beleben und mit ihm zur Wesenheit des Menschen vereinigt zu sein, und anfängt für sich allein zu existiren, ist der Uebergang von einem Zustande substantialer Existenz zum andern. Daher kann dieser Uebergang selbst kein zeitlicher sein; denn diese beiden Zustände sind Zustände der Existenz und gehören deshalb nothwendig zu derjenigen Classe des Seins, wozu die Seele selbst gehört, deren substantiale Seinszustände sie sind. Alle substantialen Veränderungen werden zwar allmählig vorbereitet, geschehen aber, nachdem die Vorbereitung in Bezug auf die accidentalien Seinsformen der Substanz vollzogen ist, sofort und ohne zeitliche Dauer. Die accidentalien Veränderungen im Organismus des menschlichen Körpers, welche von äusseren Ursachen bewirkt werden, nehmen daher immer eine gewisse Zeit in Anspruch, während welcher der Körper graduell die Gesundheit verliert und erkrankt, wenn auch diese Zeit noch so kurz ist, wie z. B. beim Tod durch einen Schuss in das Herz. Der Tod selbst aber tritt immer nur in einem zeitlosen Moment ein, in welchem jener Uebergang der Seele aus einem Zustande der Existenz in den anderen sofort ganz erfolgt. Wann dieser Moment eintritt, ist freilich physiologisch kaum genau zu bestimmen; aus den im Körper darauf wahrgenommenen Veränderungen lässt sich aber mit Sicherheit schliessen, dass der Körper aufgehört hat, lebendig zu sein, und dass jener Uebergang statt gefunden hat. Ueber die rein seelischen Vorgänge in diesem Moment des wirklich eintretenden Todes haben wir keine directe Beobachtung an anderen: denn das, was in der Seele im Momente vorgeht, worin sie zum ersten Male ihre Belebung des Körpers einstellt, kann nur ihr selbst direct erkennbar sein. Wir können nur das allmähliche Aufhören der Bethätigung der Seele durch den Körper an diesem beobachten: zuerst das Aufhören der sensitiven Thätigkeiten, wozu auch die Bewegungskraft gehört, und darnach das Aufhören der vegetativen Thätigkeit. Sobald die sensitiven Thätigkeiten ganz aufgehört haben, kann die Seele ihr intellectuelles Leben weder äusserlich verrathen noch auch in der Weise ausüben, in welcher sie es während des menschlichen Lebens ausübte; denn sobald das Gehirn nicht mehr als Organ der Phantasie

dient, kann diese selbst nicht mehr die zur Ideenbildung nöthigen Phantasmen anwenden. Daraus folgt aber nicht, dass die intellectuelle Thätigkeit der Seele aufhört: denn das intellectuelle oder geistige Leben der Seele in der Bethätigung von Intellect und Wille ist subjectiv nicht an den Körper gebunden. Es bleiben der Seele also auch nach dem Aufhören des sensitiven und vegetativen Lebens, sowohl in der Zeit, welche direct der Trennung der Seele vom Körper vorausgeht, als auch während des zeitlosen Momentes der Trennung selbst, immer noch die früher erworbenen Ideen, durch welche sie analytisch und synthetisch weiter den Intellect bethätigen und also noch neue Wahrheiten erkennen kann, wodurch der Wille wieder neue Gegenstände für sein Wollen gewinnt. Durch das Aufhören der sensitiven Thätigkeit und des Einflusses des Körpers werden vielmehr alle Zerstreuungen und alle den Irrthum des Intellects veranlassenden Ursachen abgehalten, so dass die Seele sich in diesem Moment sogar vollkommener und sicherer im Denken und Wollen bethätigen kann. Und dies ist um so mehr der Fall, als die rein intellectuelle Bethätigung, wenn sie ohne Phantasie-thätigkeit erfolgt, gar keine Zeit gebraucht; denn unsere messbare Zeit ist eine aus der körperlichen Bewegung entspringende Relation. Endlich ist es nicht möglich, dass die Seele das Aufhören ihrer sensitiven Bethätigung in diesem Falle nicht gewahr werden sollte, da sie als Wesensform des Körpers nach der Vereinigung mit demselben naturgemäss strebt und ebenso durch den intellectuellen Willen darnach begehrt, weil das menschliche Leben das höchste Gut für den ganzen Menschen ist. Insofern ist also der Tod als Trennung der Wesensbestandtheile des Menschen für die Seele selbst ein sehr grosses Uebel und geschieht gegen ihren natürlichen Willen, selbst wenn sie aus andern Gründen den Tod ersehnen sollte. Sie muss also den Eintritt der Trennung, den sie nothwendig wahrnimmt, weil er eine Beschränkung ihres natürlichen Wollens herbeiführt, als die Gegenwart eines sehr grossen Uebels durch den Intellect erkennen und deshalb in ihrem Willen Schmerz fühlen. Es ist also nicht möglich, dass der Tod jemals so plötzlich erfolgen könnte, dass die Seele selbst diesen Uebergang erlitte, ohne sich desselben bewusst zu sein und ihr Denken und Wollen dabei bethätigen zu können. In welcher Weise sie dabei im Einzelnen ihr Denken und Wollen bethätigt, hängt allerdings von ihrem freien Willen ab, soweit dessen Freiheit reicht: in Bezug auf den geistigen Willensschmerz, den der Tod naturnothwendig in der Seele verursacht, ist der Wille aber nicht frei. Die Bethätigung der intellectuellen Seelenkräfte in jenem Augenblick hängt weiter von den früher erworbenen gewohnheitsmässigen Zuständen des Intellects und Willens ab, so dass z. B. Wissenschaft und Weisheit einerseits, und die Willensgewöhnungen der Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit und Tapferkeit andererseits auf das Denken und Wollen einen gewaltigen Einfluss

haben. Da die Seele den Uebergang um so schmerzlicher fühlt, als die neue Seinsweise für sie eben eine fremde und durch Erfahrung nicht bekannte ist, weshalb sie das Zukünftige auch nicht ohne Furcht erwarten kann; so bleibt zur Erleichterung des Todes, insofern er ein natürliches Uebel ist, dem wir alle ausgesetzt sind, nur das eine Mittel übrig, sich solche Zustände oder Gewohnheiten des Intellects und Willens schon während des Lebens anzueignen, vermöge deren wir von den mit dem Tode verbundenen Uebeln am wenigsten zu leiden haben. Diese Betrachtung fällt jedoch der Ethik zu und durfte hier nur von ihrer psychologischen Seite angedeutet werden:

„To die, — to sleep; —
To sleep! perchance to dream; — ay, there's the rub;
For in that sleep of death what dreams may come,
When we have shuffled off this mortal coil,
Must give us pause.“ (Hamlet 3, 1.)

2. Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode haben wir keine directe Erfahrung; dennoch kann die Philosophie einiges darüber aus der Natur der Seele mit Sicherheit bestimmen. 1) Die Seele ist eine einfache geistige Substanz, also ist sie unsterblich und überdauert die Trennung von ihrem Körper. Sie bleibt immer das, was sie ist; sie existirt immer als einfache geistige Substanz, die ohne Bestimmung zu einer ihrem Wesen entsprechenden Thätigkeit nicht denkbar ist. Sie lebt also fort nach dem Tode, denn sie ist selbst ein reales Lebensprincip. Weil sie eine wirklich existirende Substanz ist, bleibt sie ein einzelnes Individuum; und weil sie ihrer Natur nach Wesensform ihres Körpers ist, kann sie nicht etwa mit einem anderen Körper oder mit einem unkörperlichen Dinge zur Wesenseinheit sich verbinden. Seelenwanderung und Seelenverwandlung, etwa im pantheistischen Sinne, widerstreiten der Natur der menschlichen Seele, die nicht aufhören kann, das zu sein, was sie ist. Die Seele behält daher auch nach dem Tode ihre Bestimmung als Wesensform ihres Körpers; und weil sie demgemäss zwar der Substantialität nach eine vollständige Substanz ist, aber nicht ihrer specifischen Natur nach, so ist sie zwar eine individuelle Substanz, aber nicht vollkommen in Bezug auf den letzten und höchsten Existenzzustand der Substanz. Sie entbehrt nämlich derjenigen Vollendung, für die sie wesentlich angelegt ist. Als erstes Lebensprincip des organischen Körpers ist die intellectuelle Seele ihrem Wesen nach dazu bestimmt, ihren Körper zu beleben. Im Zustande der Trennung ist sie also in Bezug auf ihre Wesensart unvollendet und deshalb nicht im Besitz der Unmittelbarkeit an etwas anderes; denn weil sie Wesensform ihres Körpers war, könnte sie immer mit dem Stoffe ihres Körpers zu einem einzigen Sein sich wieder vereinigen. Dass diese Vereinigung und Belebung im Zustande der Trennung von Seele und Leib nicht stattfindet, liegt nicht an der Seele selbst; sondern der Grund

dafür ist im Stoffe zu suchen, der ihrer Herrschaft jetzt entzogen ist. Durch den Tod verliert also die Seele weder ihr Wesen noch ihre Existenz; wohl aber hört jener reale Zustand der Existenz auf zu sein, der aus der Vereinigung der Seele mit ihrem Körper entsprang. Der neue Existenzzustand, der durch die Trennung entsteht, ist ein minder vollkommener in Bezug auf die Existenz und kann deshalb im strengen Sinne nicht die letzte und höchste Seinsvollendung der Seelensubstanz genannt werden. Weil aber die Ausdrücke Hypostase und Person eben nur die letzte und höchste substantiale Seinsvollendung bezeichnen, wofür die Seele nach dem Tode immer noch befähigt bleibt, deshalb darf auch der neue Existenzzustand, welcher ihr nach dem Tode eigen ist, nicht als ein niederer Grad der Hypostase aufgefasst werden. Dieser Mangel der Persönlichkeit ist zwar eine Unvollkommenheit, aber insofern kein Uebel für die Seele, als er ihr im Zustande der Trennung vom Körper natürlich ist. (Vgl. I, 128.) Durch den Tod hört also die menschliche Persönlichkeit auf, und die Seele ist nach dem Tode zwar Individuum, aber nicht Person. Diese neue Seinsweise ist ihr also in gewissem Sinne unnatürlich, insofern die Seele naturgemäss zum Sein in ihrem Körper hinneigt. Mit dem Verlust der körperlichen Organe hört auch die Bethätigung der vegetativen und sensitiven Kräfte auf. Insofern alle Seelenkräfte aus dem Wesen der einen Seele selbst entspringen und darin ihre Seinswurzel haben, können diese Kräfte nicht selbst durch den Tod aufhören. Der Intellect und der Wille sind in der Substanz der Seele selbst als in ihrem Subjecte: sie bleiben also als geistige Kräfte auch in Bezug auf ihre Bethätigung. Das Subject der sensitiven und vegetativen Kräfte ist aber nicht die Seele selbst, sondern der durch die Seele belebte Organismus. Also bleiben diese letzteren Seelenkräfte nach dem Tode nur insofern in der Seele, als diese das Princip ist, wodurch der ganze lebendige Mensch diese Kräfte besass; dagegen kann die Seele sich durch diese Kräfte nicht mehr bethätigen, also weder sehen noch hören noch auch Phantasievorstellungen des früheren Lebens reproduciren, sich also nicht mehr der einzelnen körperlichen Dinge durch das sensitive Gedächtniss (S. 187) erinnern.

3. Jedes Ding ist wegen seiner Bethätigung da, worin die Vervollkommnung seines Seins besteht. So lange also das Ding existirt, bleibt ihm auch seine eigenthümliche Bethätigung. Weil die Seele als geistige Substanz nach dem Tode fortexistirt, bleibt ihr auch das intellectuelle Erkennen und Wollen. 1) Wie erkennt aber die Seele in diesem Zustande? Da sie keine Phantasievorstellungen mehr haben kann, so kann sie auch nicht daraus ihre Ideen bilden. Sie kann also nur das schlechthin Intelligibile erkennen. Daher kann ihre Erkenntniss auch keine discursive sein und nicht in der Weise des Folgerns geschehen, sondern nur in der Weise der einfachen erkennenden Wahrnehmung

des rein Erkennbaren. Obwohl die Seele von ihrem Körper trennbar ist, so ist sie doch an sich zur Vereinigung mit dem Körper bestimmt und wird daher auch durch diese Vereinigung vervollkommenet. Dass sie vom Körper trennbar ist, kommt ihr also nicht in Gemässheit ihrer Natur zu. Aus der wirklichen Trennung folgt das Vergehen des Körpers, und dieses ist gegen die natürliche Neigung der Seele als Wesensform des Körpers. Also ist die wirkliche Trennung durchaus gegen die Natur der Seele. Der neue Zustand nach der Trennung und die Erkenntnissweise der Seele in diesem Zustande ist also insofern der Seele nicht natürlich; in anderer Beziehung widerspricht beides ihrer Natur nicht durchaus, insofern sie naturgemäss auch ohne den Körper sein und erkennen kann, weil sie geistig ist. Daher ist dieser Zustand absolut und schlechthin nur als ein der Seele aussernatürlicher zu bezeichnen. Was erkennt also die Seele in diesem Zustande? Da sie ohne Phantasievorstellungen erkennt, so erfasst sie sich selbst durch ihre eigene Wesenheit, was sie im Zustande des menschlichen Lebens nicht vermochte (S. 221). Ebenso kann sie andere Seelen in demselben Zustande nach deren Natur erkennen, weil sie dort intelligibile Substanzen sind. Ferner bleiben der Seele ihre früher erworbenen Ideen, die sie einmal im aufnehmenden Intellect empfangen hat, da weder die Ideen noch ihr Subject, nämlich der Intellect, vergänglich sind. Daher bleiben ihr auch die Thätigkeiten und der habituelle Zustand der früher erworbenen Wissenschaft, soweit sie im Intellect sind, aber nicht in der früheren Weise des Folgerns, sondern in der Weise einfacher geistiger Wahrnehmung. Dagegen kann die Seele naturgemäss nichts erkennen, was in der Welt der lebenden Menschen vorgeht. (Vgl. Bañez in Th. 1. q. 89. Cajetanus ib.) 2) Da der Wille als geistige Kraft dem Erkennen folgt, so kann die Seele in diesem Zustande wollen, also lieben und hassen, Freude und Schmerz fühlen u. s. w.

Ritorna a tua scienza,
Che vuol, quanto la cosa è più perfetta,
Più senta 'l bene, e così la doglienza.

(Dante, Inf. 6, 103.)

des reinen Geistes. Obwohl die Seele von ihrem Körper trennbar ist, so ist sie doch an sich zur Vereinigung mit dem Körper bestimmt und wird daher auch durch diese Vereinigung vervollkommen. Dass der Körper trennbar ist, kommt ihr also nicht in Gemessenheit ihrer Natur zu. Aus der wirklichen Trennung folgt das Vergehen des Körpers. Also ist die wirkliche Trennung durchaus gegen die Natur der Seele. Also ist die Trennung und die Er-

Siebentes Capitel.

Der reine Geist.

„Καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.“

Arist. Eth. 6, 7.

Der dritte und höchste Grad des Lebens ist das intellectuelle Leben, welches der menschlichen Seele eigen ist. In ihr sind die drei Grade des Lebens so vereinigt, dass die eine geistige Substanz, die das erste reale Princip der intellectuellen Lebenserscheinungen ist, zugleich die niederen Functionen des sensitiven und vegetativen Lebens ausübt. Da aber die menschliche Seele nach der Trennung vom Körper fortlebt, so lässt sich auch eine endliche geistige Substanz, welcher nur das höchste intellectuelle Leben zukommt, ohne Widerspruch denken, und diese müsste reiner Geist genannt werden. Die psychologische Wissenschaft hat zwar ihren Namen von der Seele, welche das erste Lebensprincip in dem belebten Körper ist; als ein der allgemeinen Metaphysik subalternirter Theil umfasst sie aber mehr, als ihr blosser Name besagt: denn sie betrachtet das endliche Sein, insofern es lebendig ist. Daher ist noch dasjenige Lebensprincip zu betrachten, welches reiner Geist ist. Es entsteht also die Frage, ob es reine Geister gibt, und wie beschaffen ihre Natur ist. Daher zerfällt das letzte Capitel in zwei Paragraphen: 1. das Dasein des reinen Geistes, 2. die Natur des reinen Geistes.

§ 1. Das Dasein des reinen Geistes.

1. Die Frage nach der Existenz eines endlichen geistigen Seienden, welchem nur das intellectuelle Leben zukommt, und welches deshalb reiner Geist genannt werden kann, lässt sich metaphysisch beantworten. Die sinnliche Erfahrung würde dazu nicht hinreichen; denn dadurch würden wir nur sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen gewinnen, aber nicht mit Gewissheit schliessen können, ob sie von einem reinen Geiste oder von einer Seele, welche Wesensform eines Körpers ist, hervorgebracht sind. Die angeblichen Thatsachen des Spiritismus sind weder hinreichend erwiesen, noch würden sie, falls sie gültig wären, das Dasein des reinen Geistes beweisen. Wir sehen daher ganz von ihnen

ab, können jedoch nicht umhin zu bemerken, dass sie zumeist den Eindruck einer Täuschung oder eines Betruges machen.

2. Das Dasein eines reinen Geistes ergibt sich aus folgenden Gründen. 1) Die menschliche Seele ist eine geistige Substanz und existirt nach der Trennung von ihrem Körper für sich als Princip ihres intellectuellen Lebens. Also ist das Dasein einer intellectuellen Substanz ohne Körper im Allgemeinen nicht widersprechend und nicht unmöglich. Dieser Zustand der Getrenntheit vom Körper kommt aber der menschlichen Seele nicht an sich, sondern nur zufällig zu, insofern der Stoff des Körpers das Princip der Vergänglichkeit für den Körper und somit auch für die Trennbarkeit ist. Dasjenige aber, was zufällig so ist, muss in der natürlichen Ordnung der Dinge später sein als das, was an sich so ist. Wenn es nämlich nicht etwas gibt, was an sich schon so ist, so könnte diese Seinsform auch nicht zufällig einmal eintreten. Also muss es einen Zustand geben, in welchem ein intellectuelles Lebensprincip an sich ohne Körper existirt. 2) Alles, was zum Begriffe einer Gattung gehört, muss sich in ihren Arten wiederfinden. Was aber nur zum Begriff einer besonderen Art und nicht zum wesentlichen Begriffe ihrer höheren Gattung gehört, ist keine nothwendige Eigenschaft aller Arten dieser Gattung. Zum Gattungsbegriff der intellectuellen Substanz gehört aber, dass sie durch sich selbst subsistiren kann oder als Substanz ihrem substantialen Sein nach vollkommen ist, weil sie in ihrer eigenthümlichen geistigen Thätigkeit subjectiv vom Stoffe ganz unabhängig ist. Zum Begriff einer durch sich subsistirenden Substanz gehört aber nicht, dass sie mit einem Körper zur Wesenseinheit vereinigt ist. Es muss also eine solche Substanz geben, welche dem Gattungsbegriffe der intellectuellen Substanz entspricht, ohne die besondere Eigenschaft, welche nur einer Art dieser Gattung angehört, zu haben. Also muss es einen reinen Geist geben, der nicht mit einem Körper zur Wesenheit verbunden ist. 3) In der Weltordnung herrscht das Gesetz der Continuität, welches, soweit es reicht, keine Lücke oder keinen Mangel in der realen Welt erlaubt. Darnach sind die realen Dinge so geordnet, dass die Natur des höheren Wesens in ihrem untersten Grade der Natur des niederen Wesens in ihrem höchsten Grade ähnlich und verwandt ist. Die intellectuelle Substanz ist vollkommener als die körperliche Substanz; die letztere kommt aber der ersteren in der menschlichen Wesenheit am nächsten, insofern der menschliche Körper zu seiner Wesensform eine einfache geistige Substanz hat. Sowie also der durch die intellectuelle Seele vollkommene Körper der vollkommenste innerhalb der ganzen Gattung von Körpern ist, so ist die intellectuelle Seele, die mit einem Körper zur Seinseinheit verbunden ist, die unvollkommenste innerhalb der ganzen Gattung der intellectuellen Substanzen. Also gibt es vollkommenere Substanzen als die menschliche Seele, und diese sind reiner Geist ohne Wesensvereinigung mit

einem Körper. 4) Das Vollkommene ist der Natur nach eher als das Unvollkommene; denn das Sein schlechthin ist das Vollkommenste und wird nur durch die Aufnahme in etwas, was der Möglichkeit nach ist, besonders, begrenzt, verendlicht und unvollkommener bestimmt. Wenn sich also in irgend einer Gattung von Dingen etwas dem Sein nach Unvollkommenes findet, so muss es vorher, nach der Ordnung der Natur, nicht aber auch nach der zeitlichen Ordnung der Entstehung, in jener Gattung eine entsprechende Vollkommenheit geben. Die Wesensformen der körperlichen Dinge sind als solche aber nur unvollkommene Seinsverwirklichungen der stofflichen Möglichkeit oder Anlage, weil diese Wesensformen selbst kein vollständiges Sein haben, sondern nur ein Seinselement der ganzen körperlichen Substanz sind. Es muss also auch solche Wesensformen geben, welche als vollständige Seinsverwirklichungen sowohl ihrem substantialen Sein wie auch ihrem specifischen Wesen nach vollständige Substanzen sind. Jede vollständig durch sich ohne Stoff subsistirende Wesensform ist aber eine intellectuelle Substanz; denn die vollständige Befreiung von dem Stoffe verleiht ihr die Eigenschaft, andere Wesensformen in sich ideal aufzunehmen, ohne ihr eigenes Wesen zu verlieren. Da aber jeder Körper aus dem Stoffe besteht, so muss es einige intellectuelle Substanzen geben, welche nicht mit einem Körper vereinigt sind. 5) Die Kategorie der Substanz geht allen anderen obersten Gattungen des Seienden sowohl der Zeit wie dem Begriffe und der Erkenntniss nach voraus. Zum Wesen der Substanz gehört also nicht ihre Quantität oder Ausdehnung. Es gibt aber keine körperliche Substanz ohne eine Quantität, weil der Stoff der Grund der Ausgedehntheit ist. Innerhalb der Gattung von Substanzen kann es also solche geben, die durchaus ohne einen Körper sind. In der Ordnung des realen Seins finden sich aber alle Naturen, welche der Gattung nach möglich sind; denn sonst wäre die Gesamtheit der Welt nicht vollkommen. In Bezug auf die Wesenheiten, insofern diese ewig sind (I, 33) und im Zustande der Allgemeinheit erfasst werden, gibt es keinen Unterschied zwischen Sein und Möglichsein, sondern ihr Möglichsein ist ihr Sein. Es müssen also um jener Vollkommenheit der Weltordnung willen wenigstens einige Wesenheiten verwirklicht sein, welche in der Gattung der ganz unkörperlichen Substanzen höher stehen als die mit dem Körper vereinigte Seele. 6) Wenn es ein Ding gibt, das aus zwei Seinsbestandtheilen zusammengesetzt ist, und wenn das minder vollkommene Element von beiden auch für sich selbst ausserhalb des Ganzen real existirt, so muss auch das andere vollkommenere Element, was am wenigsten eine Seinsergänzung bedarf, durch sich selbst ausserhalb des Ganzen real existiren. Es gibt aber wirklich eine Substanz, nämlich die menschliche Natur, welche aus einer intellectuellen Substanz und einem Körper dem Sein nach zusammengesetzt ist, indem die Seele den Stoff erst zum menschlichen

Körper macht. Der Körper aber, welcher der unvollkommenere Theil ist, kommt auch als körperliche Substanz für sich vor. Es muss also um so mehr auch intellectuelle Substanzen geben, welche nicht mit einem Körper vereinigt sind. 7) Die Thätigkeit, die von Innen ausgeht, ist die Seinsverwirklichung und das Gute der in dieser Weise thätigen Substanz. Daher muss die Substanz eines Dinges selbst ihrem Sein nach dieser Thätigkeit des Dinges proportionirt sein. Also muss die intellectuelle Substanz so beschaffen sein, wie es die Natur ihrer intellectuellen Bethätigung erfordert. Das intellectuelle Erkennen als solches ist keine Bethätigung, die durch ein körperliches Organ geschieht, also erfordert es keinen Körper, ausser insoweit als die erkennbaren Gegenstände aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entnommen werden. Diese letztere Weise des Erkennens ist eine unvollkommene; die vollkommene Weise des Erkennens besteht vielmehr darin, dass diejenigen Gegenstände erkannt werden, welche ihrer Natur nach ganz oder von selbst erkennbar sind. Vor allem Unvollkommenen innerhalb derselben Gattung muss es aber in der natürlichen Ordnung etwas Vollkommenes innerhalb derselben Gattung geben. Also muss es vor den menschlichen Seelen, welche durch Abstraction der Ideen aus den Phantasievorstellungen erkennen, auch solche intellectuelle Substanzen geben, welche das an sich Erkennbare erkennen, ihre Erkenntniss nicht aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entnehmen und deshalb ihrer Natur nach durchaus von den Körpern getrennt existiren. (Th. c. gent. 2, 91.) 8) Jedes wirkende Princip strebt naturnothwendig darnach, seine Wirkung sich selbst soweit ähnlich zu machen, als es die Natur dieser Wirkung gestattet. Die Wirkung ist ihrer Ursache erst dann vollkommen ähnlich, wenn sie ihrer Ursache auch darin ähnlich ist, wodurch diese Ursache thätig ist. Die Welt als die Gesamtheit des Seienden ist in Bezug auf den Ursprung der ersten Dinge in ihr geschaffen, d. h. das ganze Sein der ersten realen Dinge ist von der allgemeinsten bewirkenden Seinsursache ohne eine materiale Ursache auf ganz immaterielle Weise hervorgebracht. Die Welt wird daher als Wirkung dadurch der allgemeinsten Seinsursache am meisten ähnlich, wenn die Vielheit des endlichen Seienden die Fülle des unendlichen Seins, welches die eine allgemeinste Seinsursache ist, in den verschiedenen einzelnen Wesenheiten repräsentirt. Dazu gehört aber, dass auch rein geistige Substanzen in der Welt existiren: denn diese allein können die rein immaterielle Weise der Ursächlichkeit jener ersten Seinsursache durch ihre rein geistige Lebensfunction in endlicher Weise nachahmen.

§ 2. Die Natur des reinen Geistes.

1. Aus den für das Dasein von reinen Geistern erbrachten Gründen ergibt sich auch sofort ihre Natur. Der reine Geist ist eine

intellectuelle Substanz und daher nothwendig eine einfache Substanz ohne Verbindung mit einem Körper oder einem Stoffe. Eine solche Substanz ist sowohl in ihrer Substantialität als in ihrer specifischen Art vollständig und deshalb sowohl in Bezug auf ihr Sein wie auf ihre Bethätigung nicht nur subjectiv, sondern auch objectiv von dem Stoffe und den materiellen Dingen ganz und gar unabhängig. Die Einfachheit des reinen Geistes ist aber keine absolute, sondern schliesst nur jede Wesenszusammensetzung und selbstverständlich auch die Ausgedehntheit aus. Dagegen ist er, weil er wirklich Substanz ist, denn darauf war der Beweis seiner Existenz gerichtet, ein endliches Seiendes (I, 121), und wegen der Endlichkeit und Begrenzung seines Seins auch dem ganzen Sein nach hervorgebracht, also aus nichts geschaffen. Als endliches Seiendes ist er ferner aus Wesenheit und wirklicher Existenz zusammengesetzt und enthält eine weiter vervollkommenbare Seinsanlage und ebenso eine Seinsverwirklichung, so dass er in dieser Beziehung nicht absolut einfach ist. Als wirklich existirende Substanz ist er ferner ein einzelnes Wesen, was von allem übrigen Seienden real verschieden, in sich selbst aber ungetheilt ist. Er ist also Individuum. Ihm kommt ferner der letzte und höchste Existenzzustand des substantialen Seins zu, insofern er ganz für sich existirt und nicht Theil einer anderen Wesenheit ist oder werden kann, da er ganz vom Stoff unabhängig ist. Nach diesem realen Seinszustande, welcher von der Natur der rein geistigen Substanz als eine letzte positive Zustandsvervollkommnung in Bezug auf die Existenz unterschieden werden muss, ist der reine Geist eine Hypostase (I, 129), und wegen seiner geistigen und intellectuellen Natur eine wahre Person. Der reine Geist, welchem seiner Natur nach nur das intellectuelle Leben zukommen kann, hat daher kein Princip der Vergänglichkeit in sich: sowenig er in Theile aufgelöst werden kann, da er einfache oder theillose Substanz ist, sowenig kann er zufällig untergehen, da er nichts als thätiges erstes Lebensprincip selbst ist. Und weil er um der Seinsvollkommenheit willen nach seinem ganzen Sein hervorgebracht wird, so ist er wegen seines Seins da; also kann er nach der einmal gegebenen Weltordnung auch nicht einmal von der allgemeinsten Ursache vernichtet werden, die ihn geschaffen hat, damit er existirt. Er ist also unsterblich und lebt fort ohne Ende. Seine Dauer oder sein Beharrungszustand im Sein der Existenz kann aber nicht in Bezug auf ein Früher oder Später gemessen werden. Das Sein des reinen Geistes ist nämlich an sich ein unveränderliches; denn es besteht weder in einer Veränderung, noch dient es als Subject für eine Veränderung, weil jeder Uebergang von einem der Wesenheit nach bestimmten substantialen Seinszustand in einen andern von dem Begriffe einer rein geistigen aus nichts geschaffenen Substanz ausgeschlossen ist. Es kann also nicht durch unsere Zeit bemessen werden. Eben- sowenig ist es eine absolut ewige Dauer im strengen Sinne. Es ist

vielmehr ein Sein, das an sich unveränderlich ist, aber eine Veränderung des Thätigseins, also eine Verschiedenheit und Folge der Thätigkeiten des reinen Geistes erlaubt: und dieser Wechsel ist das einzige Maass für die Seinsdauer des reinen Geistes und sofern ein innerliches in dem Subjecte selbst gegebenes, was ein Mittleres zwischen Zeit und Ewigkeit ist. (I, 162. Vgl. Th. 1. 10. 5.)

2. Da der reine Geist wirklich existirt, so gehört er zur Gesamtheit der realen Welt, in deren Einheit alles Seiende, sowohl das körperliche und materielle wie das geistige enthalten ist. Er muss also auch irgendwie eine Beziehung zur Gesamtheit der körperlichen Dinge besitzen. Allerdings ist das Sein des reinen Geistes, insofern es ganz und gar vom Stoffe frei ist, so beschaffen, dass es keine räumliche Beziehung im eigentlichen Sinne zulässt. Der reine Geist kann daher nicht eigentlich in einem Orte sein, insofern er keine Theile hat, welche den Theilen des umgebenden Körpers, wodurch der Ort bestimmt wird, entsprechen könnten. (I, 166.) Dagegen ist der reine Geist auf andere Weise in einem Orte, insofern er dort gegenwärtig ist, wo er sich bethätigt, und wo deshalb auch seine Substanz, wodurch er sich bethätigt, als gegenwärtig zu denken ist; obwohl diese örtliche Seinsweise nicht diejenige ist, welche der körperlichen Substanz eigen ist. Zur realen Gegenwart in einem bestimmten Orte, was doch zur realen Wirksamkeit in diesem Orte durchaus verlangt wird, genügt aber nicht das Erkennen, weil das intellectuelle Erkennen vom Raume ganz unabhängig ist. Es muss also der reine Geist den Ort durch etwas Reales gewissermassen berühren, und dieses muss der Natur des Geistes entsprechen. Es kann also nicht direct durch die Substanz des reinen Geistes geschehen, weil diese vom Ort ganz unabhängig ist. Es kann auch nicht das an sich veränderliche Wo-Sein selbst sein, weil die Substanz des reinen Geistes an sich unveränderlich ist; noch auch der Wille, der das örtliche Sein der Dinge nicht beliebig verändern kann; noch irgend eine andere Einheit von Geist und Ort, die selbst wenn sie denkbar wäre, immer eine Bethätigung des Geistes selbst voraussetzte. Es kann also nur die Bethätigung des reinen Geistes selbst sein, wodurch er sich den Ort unterwirft und so durch sein Wirken ihm gegenwärtig wird. Der reine Geist ist also nicht überall in jedem Orte zugleich, sondern nur da, wo er sich bethätigt, und überall, wo er sich successiv bethätigt, und in dem beliebigen Raume, worin er sich mit seinem Willen bethätigt, gemäss der Kraft, die seiner individuellen Natur innewohnt. Insofern aber der reine Geist sich in verschiedenen Orten bethätigen kann, was dem Begriffe der intellectuellen Substanz nicht widerstreitet, kann er sich auch willig bewegen. (Vgl. Th. 1. 51.)

3. Die Vielheit der reinen Geister ergibt sich aus ihrer Natur unzweifelhaft. 1) Die intellectuellen Substanzen sind die höchsten in der ganzen Reihe der Substanzen. Die Vollkommenheit der Welt

verlangt aber, dass diejenigen Theile derselben, die nur wegen anderer Theile da sind, in der ihrem Zwecke entsprechenden Anzahl vorhanden sind. Diejenigen Theile dagegen, die nicht selbst wegen anderer Theile, sondern nur zur Vollendung des Ganzen vorhanden sind, finden sich auch in der Anzahl realisirt, welche der Güte und Schönheit des Ganzen als des Vollkommenen entspricht; so dass sie das Sein des Ganzen durch ihre grössere Menge vervollkommenen, da sie dieses durch die ihnen fehlende Ausdehnung nicht leisten können. Hieraus lässt sich auf die Menge der rein geistigen Individuen schliessen, weil sie die vollkommensten und deshalb die besten Theile des Weltganzen sind und somit durch ihre Existenz am meisten zu seiner Güte und Schönheit beitragen. 2) Die reinen Geister sind nicht nur vom Stoffe frei, sondern haben ihrer Natur nach auch keine Bestimmung zum Stoffe. Der Stoff ist aber das Princip, welches ein und dieselbe Wesensform in verschiedenen Individuen vervielfältigt oder wiederholt realisirt. (I, 70. Arist. Met. 12, 49.) Weil also die rein geistige Natur weder zur Vereinigung mit dem Stoffe noch zur Quantität oder Ausdehnung befähigt ist, so kann sie unmöglich der Zahl nach individuell innerhalb ein und derselben specifischen Wesensart vervielfältigt sein. Die Wesensform allein, die ja die ganze Natur des reinen Geistes ist, kann nämlich nur wesentliche Unterschiede bewirken; da sie an sich für das Individuelle und Einzelne indifferent und ebenso an sich mittheilbar ist, also nicht das Princip der Unmittheilbarkeit, welche dem Individuum zukommt, sein kann. Also muss jeder Unterschied in der Vielheit der reinen Geister ein Wesensunterschied sein; es muss also soviel specifisch verschiedene Naturen oder Arten innerhalb der ganzen Gattung der rein geistigen Substanz geben, als es Individuen oder Personen gibt: und dadurch wird die Vollkommenheit der Welt am meisten erreicht; denn die Vervielfältigung der Individuen einer einzigen Art ist nicht wegen der Art selbst, sondern nur wegen der Erhaltung der Art bezweckt. Die reinen Geister sind also untereinander viel mehr verschieden als zwei noch so verschiedene Menschen und bilden vielmehr eine Stufenreihe der Seinsvollkommenheit, wie wir eine solche in den Arten der Thierwelt vom einfachsten Organismus bis zum Menschen herauf wahrnehmen. Die reinen Geister bilden also eine Welt für sich in der Gesamtheit des endlichen Seins. Von dieser Welt können wir nur analog aus der Natur der menschlichen Seele und namentlich aus ihrer Seinsweise nach dem Tode eine unvollkommene Erkenntniss folgern. Jedenfalls muss auch dort eine Ordnung herrschen, wodurch die Vielheit geeinigt und die Gemeinschaft der Gattungsnatur vervollkommnet wird. (Vgl. Th. c. gent. 2, 92—95.)

4. Die Substanz ist zur Thätigkeit bestimmt. Sie bethätigt sich durch die ihrem Wesen eigenen Kräfte. Der reine Geist als intellectuelle Substanz muss daher die Kräfte der intellectuellen Lebensfunctionen,

nämlich Intellect und Wille besitzen. 1) Der reine Geist gewinnt seine Erkenntniss nicht aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen; denn die eigenthümliche Erkenntnissweise, für welche diese Dinge als besondere Gegenstände dienen, ist die Erkenntniss durch die Sinne, welche als solche körperliche Organe voraussetzt, die dem reinen Geiste ganz abgehen. Der Erkenntnissgegenstand des reinen Geistes kann deswegen auch nicht eine Phantasievorstellung, sondern es muss etwas Höheres als die Phantasievorstellung sein, also etwas, was durch sich selbst wirklich erkennbar ist. Die Art und Weise der eigenthümlichen inneren Bethätigung eines Dinges muss der Art und Weise seiner Substanz und Natur entsprechen. Die rein geistige Substanz ist eine rein intellectuelle Natur, die ohne Körper für sich existirt. Also muss auch ihre naturgemässe intellectuelle Thätigkeit auf solche Erkenntnissgegenstände gerichtet sein, die nicht in einem Körper ihren Grund haben. Die Vollkommenheit einer höheren Natur hängt nicht von der niederen Natur ab; die Vollkommenheit der rein geistigen Substanz, die ganz ohne Körper ist, besteht aber im Erkennen. Ihre Erkenntniss kann also nicht von sinnlich wahrnehmbaren Dingen abhängig sein. Weil aber das was der Wirklichkeit nach erkennbar ist, weder räumlich noch zeitlich ist, insofern Raum und Zeit körperliche Beziehungen sind, deshalb haben Raum und Zeit auf die Erkenntniss des reinen Geistes keinen hindernden Einfluss. 2) Der Intellect des reinen Geistes ist von zeitlicher Beschränkung frei, also wird er auch nicht zeitlich bemessen, kann also nicht zuweilen wirklich erkennen und zuweilen nur der Möglichkeit nach sich erkennend verhalten, sondern muss immer wirklich erkennend sein. Dennoch ist die Thätigkeit des Erkennens nicht der Intellect selbst, sowenig wie der Intellect die Substanz des reinen Geistes ist. Der Intellect bedarf aber einer Idee, welche ihm den Gegenstand vorstellt und gegenwärtig macht. Weil aber die endliche Substanz des reinen Geistes nicht selbst die Natur einer Idee hat, wonach sie nichts als ein geistiges Abbild von allem Erkennbaren wäre, so bedarf auch der reine Geist zu seiner Erkenntniss der Ideen. Nur sich selbst erkennt er durch seine eigene intellectuelle Substanz, insofern diese für ihn als Idee seiner selbst dient, da sie seine eigene Wesenheit ist und als solche naturgemäss für ihn erkennbar sein muss. Diese Ideen aber müssen ihm angeschaffen sein, da er sie nicht abstractiv aus den Dingen entnimmt. (Th. 1. 51. 2.) Darin besteht aber gerade die Vollkommenheit des reinen Geistes als intellectuellen Substanz, dass er mit seiner intellectuellen Natur auch schon das Mittel zur Bethätigung des Intellects besitzt, was der Intellect des Menschen sich erst erwerben muss, soweit seine körperlichen Organe es gestatten. Diese Ideen müssen aber, der höheren Natur des reinen Geistes entsprechend, auch um so allgemeiner im Vorstellen ihres Gegenstandes sein. Dadurch ermöglichen sie um so mehr die intuitive Erkenntniss, insofern wir darunter

das einfache intellectuelle Schauen ohne Verbindung und Trennung und somit ohne Folgern verstehen.

5. Dem Intellect folgt nothwendig der Wille als intellectuelle Begehrungskraft, deren Eigenschaft die Wahlfreiheit ist. Also ist der reine Geist auch mit freiem Willen begabt, und deshalb kann er die anerschaffenen Ideen nach Belieben anwenden und somit, obwohl er immer wirklich erkennend ist, dennoch eine Reihenfolge von Erkenntnissthätigkeiten entwickeln, die freilich keine zeitliche Folge haben. Dadurch aber lebt er in freier Bethätigung ein Leben der Erkenntniss und des Wollens, was dauernd, schön und das edelste und deshalb an sich das glücklichste ist. Ein weiteres Eingehen in das Leben des reinen Geistes ist für eine systematische Darstellung der Philosophie im Umriss nicht statthaft. Es genügt, den Begriff des Lebens sowohl nach seinem Princip wie nach seiner Bethätigung durch die drei Stufen des vegetativen, sensitiven und intellectuellen Lebens zu verfolgen, um an der Schwelle einer höheren geistigen Welt mehr ahnend als wissend stehen zu bleiben und unser Wissen selbst gleichsam als ein enges und armes Nichtwissen zu erkennen. Je weiter wir aber durch mühsame Folgerung in unserer Erkenntniss fortschreiten, desto ähnlicher werden wir dem reinen Geiste, der mühelos seiner Erkenntniss genießt.

Paderborn,
Druck von Ferdinand Schöningh.

Commer, Ernst,

System der Philosophie

Bd.: 2

Münster 1884

Ph.u. 101 d-1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172107-6